MARGENS DA FILOSOFIA

O nome de Derrida está estreitamente ligado ao termo desconstrução. A dissolução de fronteiras estritas entre filosofia e literatura, sugerida por essa teoria, convertem-na em uma estratégia de leitura, em um mecanismo textual acima das intenções do autor e até do próprio texto. Partindo da premissa de uma pluralidade de interpretações — em que não se justifica a busca de superioridade de umas sobre as outras —, Derrida interroga vários pensadores, entre os quais, Rousseau, Saussure, Austin, Benveniste, Kant, sobre a necessidade de uma desconstrução rigorosa e fértil, uma vez que a comunicação humana (principalmente aquela característica do pensamento ocidental) encaminha-se para a supremacia da escrita e da textualidade.

A

PAPIRUS EDITORA

148-2

MARGENS DA FILOSOFIA

ES DERRIDA

PAPIRUS EDITORA

JACQUES DERRIDA

MARGENS DA FILOSOFIA

Tradução
Joaquim Torres Costa
António M. Magalhães

Revisão técnica
Constança Marcondes Cesar

Título original em francês: *Marges de la philosophie*
© Editions de Minuit, 1972

Tradução: Joaquim Torres Costa
e António M. Magalhães

Revisão técnica: Constança M. Cesar

Capa: Francis Rodrigues

Fotocomposição: Soluções Artes Gráficas

Equipe Editorial

Coordenação: Beatriz Marchesini
Assist. Editorial: Regina Maria Seco
Copidesque: Tatiana Fadel
Revisão: Josiane Pio Romera
Vera Luciana Morandin
Regina Maria Seco

Dados de Catalogação na Publicação (CIP) Internacional
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Derrida, Jacques.
Margens da filosofia / Jacques Derrida ; tradução Joaquim Torres Costa, António M. Magalhães ; revisão técnica Constança Marcondes Cesar. — Campinas, SP : Papirus, 1991.

1. Fenomenologia 2. Filosofia 3. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831 — Crítica e interpretação 4. Linguagem — Filosofia 5. Semântica (Filosofia) I. Título

CDD-149.964
-100
-142.7
-193
-401
91-0776 -410

Índices para catálogo sistemático:

1. Fenomenologia : Filosofia 142.7
2. Filosofia 100
3. Filósofos alemães 193
4. Linguagem : Filosofia 401
5. Semântica : Filosofia 149.946

ISBN 85-308-0148-2

PAPIRUS
Matriz — Fone: (0192) 31-3534 e 32-7268
Cx. Postal 736 - CEP 13 001 - Campinas
Filial — Fone: (011) 570-2877 — São Paulo — Brasil

"A tese e a antítese e a sua demonstração nada mais apresentam, pois, que estas afirmações opostas: um *limite é (eine Grenze ist)* e o limite só é de fato um limite *superado (aufgehobene)*; o limite tem sempre um para-além com o qual se mantém em *relação (in Beziehung steht)*, em direção ao qual deve ser transgredido, mas onde um tal limite, que não o é, ressurge. A *solução* destas antinomias é, como no caso precedente, transcendental, ou seja..."

"A essência da filosofia é precisamente privada de solo (*bodenlos*) quando às suas propriedades particulares e, para aceder a ela, se o corpo exprime a soma das propriedades particulares, é necessário que aí nos precipitemos completamente (*sich* à corps perdu *hineinzustürzen*)."

"A necessidade da filosofia pode ser expressa como sua *pressuposição*, se à filosofia, que começa com ela mesma, puder se atribuir uma espécie de limiar, de vestíbulo (*ein Art von Vorhof*)".

Hegel

SUMÁRIO

O ser no limite: estas palavras não formam ainda uma proposição, menos ainda um discurso. Mas há aí, se jogamos com elas, com que engendrar quase todas as frases deste livro.

A filosofia responde a uma necessidade? Como entender isso? A ela? À necessidade?

Amplo até se acreditar interminável, um discurso que se *chamou* filosofia — o único sem dúvida que jamais entendeu receber o seu nome senão de si mesmo e não cessou de murmurar sobre ele quase desde a inicial — quis sempre, incluindo o seu, dizer o limite. Na familiaridade das línguas chamadas (instituídas) por ele de naturais, as que lhe foram elementares, este discurso ateve-se sempre a assegurar o controle do limite (*peras, limes, Grenze*). Reconheceu-o, concebeu-o, estabeleceu-o, declinou-o segundo todos os modos possíveis; e desde então, no mesmo lance, para melhor dispor dele, transgrediu-o. Era necessário que *o seu próprio limite* não lhe permanecesse estranho. Apropriou-se portanto do conceito dele, acreditou dominar a margem do seu volume e pensar o seu outro.

A filosofia ateve-se sempre a isso: pensar o seu outro. O seu outro: o que a limita e aquilo que ela supera na sua essência, na sua definição, na sua produção. Pensar o seu outro: isso não reconduz apenas a superar (*aufheben*) aquilo de que ela dimana, a não abrir a marcha do seu método senão passando o limite? Ou então o limite, obliquamente, de surpresa,

"E escolhi, para signo sob o qual as colocaria, o nome simultaneamente floral e subterrâneo de *Perséfone*, assim retirada das suas terrestres obscuridades e elevada até o céu de um cabeçalho de capítulo.

A folha de acanto que, bem ou mal, copiamos no liceu quando se aprende a manusear mais ou menos o lápis de carvão, o caule de uma volubilada ou de qualquer outra planta trepadeira, a helicóide inscrita na casca de um caracol, os meandros do intesti-

reserva sempre um golpe mais ao saber filosófico? Limite/passagem.

Ao propagar esta questão para além do contexto preciso de que acabo de a extrair (a infinidade do *quantum* na grande *Lógica* e a crítica das antinomias Kantianas), tratar-se-á quase constantemente neste livro de interrogar a superação do limite. E, portanto, de relançar em todos os sentidos a leitura da *Aufhebung* hegeliana, eventualmente para além daquilo que Hegel, ao inscrevê-la, entendeu dizer ou entendeu querer dizer, para além daquilo que se inscreve na parede interna do seu ouvido. Isso implica a parede numa estrutura delicada, diferenciada, cujos orifícios podem permanecer inencontráveis, dificilmente praticáveis a sua entrada e a sua saída; e que o texto — o de Hegel por exemplo — funcione como uma máquina de escrita na qual um certo número de proposições *tipografadas* e sistematicamente encadeadas (deve ser possível reconhecê-las e isolá-las) representam a "intenção consciente" do autor como leitor do seu "próprio" texto, no sentido em que hoje se fala de leitor mecânico. Aqui, a lição deste leitor finito a quem se chama autor filosófico não é senão uma peça, por vezes, e ademais interessante, da máquina. *Ater-se* a pensar *o seu outro*: o seu próprio outro, o próprio do seu outro, um outro próprio? Ao pensá-lo *como tal*, ao reconhecê-lo, perdemo-lo. Reapropriamo-lo, dispomos dele, perdemo-lo ou, mais ainda, perdemo-nos (de) o perder, o que, quanto ao outro, retorna sempre ao mesmo. Entre o próprio do outro e o outro do próprio.

Se a filosofia entendeu sempre, pelo seu lado, manter-se em relação com o não-filosófico, mesmo com o anti-filosófico, com as práticas e os saberes, empíricos ou não, que constituem o seu outro, se ela se constitui segundo esse entendimento refletido com o seu exterior, se ela sempre ouviu falar, na mesma língua, dela mesma e de outra coisa, poder-se-á

no delgado e do intestino grosso, a serpentina arenosa segregada por uma minhoca, o caracol de cabelos de criança enquadrado num medalhão, o simulacro infecto que uma ligeira pressão dos dedos extrai de um cravo, os jaspeamentos expostos nos cortes de certos livros encadernados, as ferragens de curva '*modern style*' das entradas do metrô, o entrelaçado cifrado de bordados nos lençóis e nas beiradas das fronhas, a madeixa colada à maçã do rosto de uma prostituída dos antigos tempos de '*Casque d'Or*', a trança fina e mais castanha do fio de aço, gros-

em todo rigor, marcar um lugar não-filosófico, um lugar de exterioridade ou de alteridade a partir do qual se pode ainda tratar *da filosofia*? Esse lugar não terá sido sempre, previamente, ocupado pela filosofia? Será isso uma armadilha, que não há razão para impedir a filosofia de falar ainda dela mesma, de emprestar as suas categorias aos logos do outro, afetando-se sem retardamento, sobre a página doméstica do seu próprio tímpano (sempre o tambor surdo, *tympanon*, tela estendida, pronta a receber as pancadas, a amortecer as impressões, a fazer ressoar os *tipos (typoi)*, a equilibrar as pressões chocantes do *typtein*, entre o dentro e o fora da percussão heterogênea? Será possível penetrar violentamente o seu campo de escuta sem que, de imediato, simulando mesmo o avanço, a filosofia, a ouvir o que se lhe diz dela, a decodificar-lhe o enunciado, o faça ressoar em si mesma, se lhe aproprie da emissão, o comunique familiarmente entre o ouvido interno e ouvido médio, segundo a via de uma trompa ou de uma janela interior, seja ela redonda ou oval? Dito de outro modo, será possível arrebentar o tímpano de um filósofo e continuar a fazer-se ouvir por ele?

Filosofar com um martelo. Zaratustra começa por se interrogar se será necessário arrebentar-lhes, romper-lhes os ouvidos (*Muss man ihnen die Ohren zerchlagen*), a golpes de címbalo ou de tambor, instrumentos, sempre, de uma qualquer dionísia. Para lhes ensinar também a "ouvir com os olhos".

Mas nós analisaremos a troca metafísica, a cumplicidade circular das metáforas do olho e do ouvido.

Mas há na estrutura do tímpano qualquer coisa a que se chama de o "triângulo luminoso". É nomeado em *Os cantos de Maldoror*, muito perto de uma "trindade grandiosa".

Mas com esse triângulo, com *a pars tensa* do tímpano, encontra-se também o cabo de um "*martelo*".

sa e mais loura do cabo de corda, as circunvoluções cerebrais tais como as exemplificam, quando os comemos, os miolos do carneiro, o formato de saca-rolhas da vinha, imagem do que será mais tarde — uma vez engarrafado o suco — o saca-rolhas (que em si mesmo prefigura a espiral sem fim da bebedeira), o percurso do sangue, a concha do ouvido, as sinuosidades de uma vereda, tudo o que é, grinalda, voluta, folhagem, guirlande, enrolamento, arabesco, espigão (que por necessidade da causa imaginarei encaracolado) do peixe-espa-

Para transformar efetivamente, praticamente, aquilo que descrevemos (timpanizamos), será ainda necessário sermos ouvidos nele e desde então submetermo-nos à lei do martelo interior [1]? Aceitando a retransmissão do martelo interior, arriscamo-nos então a deixar que o discurso mais ruidoso participe ainda da economia mais serena, menos perturbada, a melhor servida, da ironia filosófica. Isto é, não faltam hoje os exemplos dessa tamborilada metafísica, que, aceitando esse risco, se não arrisca coisa nenhuma.

Da filosofia — afastar-se, para lhe descrever e depreciar a lei, em direção à exterioridade absoluta de um outro lugar. Mas a exterioridade, a alteridade, são conceitos que, por si só, nunca surpreenderam o discurso filosófico. *Este sempre se ocupou deles* por si mesmo. Debaixo desses títulos conceituais nunca o excederemos, o excesso é o seu objeto. Em vez de determinar essa outra circunscrição, de a reconhecer, de a praticar, de a trazer à luz, de a *produzir*, numa palavra (esta palava é atualmente a "pele nova" mais frustre da denegação metafísica que se entende bem com todos estes projetos), tratar-se-ia, mas segundo

---

1. O martelo, como se sabe, pertence à cadeia de ossos, a par da bigorna e do estribo. Aplica-se à face *interna* da membrana timpânica. O seu papel é sempre de mediação e comunicação: transmite as vibrações sonoras à cadeia de ossículos e depois ao ouvido interno. Bichat reconhecera-lhe uma outra função paradoxal. Esse ossículo protegeria o tímpano ao agir sobre ele: "Sem ele o tímpano ressentir-se-ia dolorosamente das vibrações provocadas por sons demasiado potentes". O martelo pode portanto amortecer as pancadas, abafá-las no limiar do ouvido interno. Este — o labirinto — inclui o *vestíbulo*, os *canais semi-circulares*, um *caracol* (com as suas duas *rampas*), dois órgãos de equilíbrio e um órgão de audição. Talvez penetremos aí mais longe. Basta recordar por agora o papel do ouvido médio; ele tende a igualar a resistência acústica do ar e a dos líquidos labirínticos, a equilibrar as pressões internas, as pressões externas.

da, a espiral de um corno de carneiro, tudo isso acredito descobri-lo no nome de *Perséfone*, em potência e não esperando mais do que um toque no gatilho para se desencadear como a fita de aço fortemente comprimida sobre si mesma por entre as rodas dentadas de um mecanismo de relojoaria ou a mola tensa na caixa fechada da qual o diabo de barba hisurta não saiu ainda.

Trata-se portanto, essencialmente, de um nome em *caracol* — mais amplamente: de um nome *curvo*, mas cuja doçura não deve ser confundida

um movimento inaudito para ela, de um outro que não seria *o seu outro*.

Mas relacioná-la com aquilo com ela não tem relação, não é, de imediato, deixar-se codificar pelo logos filosófico, inscrever-se no seu pavilhão [2]? Sem dúvida, salvo se se escrever essa relação segundo o modo de uma não-relação da qual seria simultaneamente ou *obliquamente* demonstrado — sobre a superfície filosófica do discurso — que nenhum filosofema jamais teria estado preparado para aí se conformar ou traduzir. Isso não pode ser escrito senão a partir de uma deformação do tímpano filosófico. A minha intenção não é a de subtrair da questão da metáfora — um dos fios mais contínuos deste livro — a figura do oblíquo. É também, tematicamente, a via de *La dissémination* [3]. Sabe-se que a membrana do tímpano, separador fino e transparente, separando o canal auricular do ouvido médio, (a *caixa*), está distendida obliquamente (*loxôs*). Obliquamente de cima para baixo, de fora para dentro, de frente para trás. Não é portanto perpendicular ao eixo do canal. Um dos efeitos dessa obliqüidade é o de aumentar a superfície de impressão e portanto a capacidade de vibração. Observou-se, em particular nos pássaros, que a acuidade do

---

2. Sem ter em conta todos os investimentos sexuais que, por toda a parte e sempre, constrangem fortemente o *discurso da orelha*, indico aqui com um exemplo os lugares do material abandonado à margem. Essa corneta a que se chama *pavilhão* ("*papillon*", borboleta) é um pênis para os Dogons e os Bambaras do Mali, e o canal auditivo uma vagina. A fala é o esperma, indispensável para a fecundação. (Concepção pelo ouvido, diríamos, pois, toda a filosofia). Ela desce pelo ouvido da mulher e enrola-se em espiral em torno da matriz. O que pouco nos afasta do arianismo (do nome Arius, bem entendido, padre de Alexandria, pai do arianismo, doutrina herética da concepção da trindade), do *homoousios* e de todos os *dossiers* do Concílio de Nicéia.
3. Cf. sobretudo "*La double séance*", pp. 285-290.

com o caráter sempre mais ou menos lenitivo daquilo que é mole, uma vez que — bem pelo contrário, o que ele tem de perfurante e penetrante se confirma pela aproximação que é possível estabelecer entre as sílabas de que é composto e as que formam o estado civil do inseto dito 'lacrainha'. Porque não apenas 'Perséfone' e 'lacrainha' começam ambos pela mesma alusão à idéia de 'perfuração' (mais indecisa em Perséfone, por causa dos que lhe dá qualquer coisa de ondulante e herbáceo, de quimérico e fugidio a tal ponto que seríamos tentados, operando uma fá-

ouvido se relaciona diretamente com a obliqüidade do tímpano. O tímpano enviesa*.

Conseqüência: luxar o ouvido filosófico, fazer trabalhar o *loxôs* no *logos*, é evitar a contestação frontal e simétrica, a oposição em todas as formas do *anti-*, inscrever em qualquer caso o *antismo* e a inversão [4], a denegação doméstica, numa forma totalmente diferente de emboscada, de *lokhos*, de manobra textual.

Em que condições, desde então, se poderá *marcar*, para um filosofema em geral, um *limite*, marcar uma margem de que ele não possa até ao infinito reapropriar-se, conceber como sua, engendrando e internando previamente o processo da sua expropriação (Hegel ainda, sempre), procedendo por si mesmo a sua própria inversão? Como desequilibrar as pressões que se correspondem sobre ambos os lados da

---

* O verbo francês "loucher" designa correntemente uma deformação visual, a miopia ou estrabismo, cujo efeito geral pode ser considerado como um "enviesamento" da percepção. A sua utilização neste contexto permite manter em francês a identidade fônica com o *loxôs* grego, o que em português é naturalmente impossível. (N.T.)

4. Sobre a problemática da inversão e do deslocamento, cf. *La dissémination e positions* (trad. portuguesa, *Posições*, Ed. Plátano). Luxar, timpanizar o autismo filosófico, eis o que nunca se opera *no* conceito e sem qualquer massacre da língua. Esta derruba então a abóbada, a unidade fechada e com volutas do palácio. Prolifera para fora até já não ser *compreendida*. Ela não é mais a língua.

Música hematográfica

"A *jubilação sexual é uma escolha da glote,*
da esquírola do quisto de uma raiz dentária,
uma escolha do canal da otite,
do mau tinido auricular,
de uma má infiltração de som
de corrente ramada sobre o tapete de fundo,
da opaca espessura,
a aplicação eleita da escolha desse adorno em fio talhado,
para escapar à música prolífica avárica obtusa
sem "ram", nem idade, nem ramagem,
que não tem tom nem idade."

Artaud (Dezembro de 1946).

cil metástase, a chamá-la a Fada Persona*, mas um e outro acabam com um recurso ao sentido do ouvido, posto em jogo no inseto, de uma forma expressa pelo enunciado da palavra 'oreille' (ou seja, do órgão por onde penetram em nós as sensações auditivas) e, na deusa, de um modo menos direto por meio do sufixo *fone* que podemos encontrar em 'telefone' assim como em 'gramofone', instrumento ao qual, mais justamente ainda que

---

* Jogo de palavras intraduzível porque *Personne*, em francês, quer dizer *pessoa*, e também *ninguém*. (N.R.)

membrana? Como entravar essa correspondência destinada a amortecer, abafar, interdizer as pancadas do exterior, o outro martelo? O "martelo que fala", aquele "que tem o terceiro ouvido" (*Der das dritte Ohr hat*). Como interpretar — mas a interpretação não pode mais ser aqui uma teoria ou uma prática discursiva da filosofia — tão estranha e singular propriedade de um discurso que organiza a *economia* da sua representação, a lei do seu próprio tecido, de tal forma que o *seu* exterior não seja o seu *exterior*, não o surpreenda nunca, que a lógica da sua heteronomia discorra ainda no subterrâneo do seu autismo.

Porque assim se entende o *ser*: o seu próprio. Ele assegura sem descanso o movimento superador da reapropriação. Poder-se-á, desde então, *passar* esse singular limite que não o é, que não separa mais o dentro do fora do que lhes assegura a permeável e transparente continuidade? Que forma pode ter este jogo de limite/passagem, este logo que se põe e se nega a si mesmo deixando surgir a sua própria voz? Estará esta questão bem formada?

As análises conduzidas neste livro não respondem a essa questão, não lhe trazem nem uma *resposta* nem *uma* resposta. Trabalharão sobretudo, para lhe transformar e deslocar o enunciado, na interrogação dos pressupostos da questão, da instituição do seu protocolo, das leis do seu procedimento, dos títulos da sua pretensa homogeneidade, da sua aparente unicidade: poderemos nós tratar da filosofia (*a* metafísica, ou mesmo *a* onto-teologia) sem se deixar já impor, com essa pretensão à unidade e à unicidade, a totalidade inexpugnável e imperial de uma ordem? Se há margens, haverá ainda *uma* filosofia, *a* filosofia?

Não uma resposta, pois. Talvez mesmo uma questão, no fim de contas. A correspondência copulante, a oposição questão/resposta, já está alojada numa estrutura, envolvida na cavidade de um ouvido onde

ao anterior, se adequa essa terminação tão eufônica que maravilhosamente a define como mecanismo musical.

O inseto, cuja tarefa principal é a de roer o interior dos caroços dos frutos para deles tirar o seu sustento, e que por vezes, diz-se, perfura os tímpanos humanos por meio das suas pinças, tem isso em comum com a filha de Demeter: também ele mergulha num reino subterrâneo. Território profundo do ouvido cuja descrição diz mais respeito à geologia do que a qualquer outra ciência natural, não apenas em vir-

queremos ir ver. Saber como ele é feito, como se formou, como funciona. E se o tímpano é um limite, talvez se tratasse menos de deslocar *tal* limite determinado do que trabalhar no conceito de limite e no limite do conceito. De fazê-lo sair, a vários golpes, dos seus eixos.

Mas o que é um *eixo* (significante: a fazer refletir em todos os sentidos)?

Logo, em qual questão de direito confiar se o limite em geral, e não apenas aquele do que acreditamos ser uma coisa muito particular entre as outras, o tímpano, é estruturalmente oblíquo? Se não há, portanto, limite *em geral*, forma direita e regular de limite? Como todo o *limus*, o *limes*, travessa, significa o oblíquo.

Mas trata-se infatigavelmente do ouvido, desse órgão distinto, diferenciado, articulado, que produz o efeito de proximidade, de propriedade absoluta, o apagamento idealizante da diferença orgânica. É um órgão cuja estrutura (e a sutura que o liga à garganta) produz o logro apaziguador da indiferença orgânica. Basta esquecê-lo — e, para isso, recolher-se aí como na residência mais familiar — para se insurgir contra o fim dos órgãos, dos outros.

Mas trata-se infatigavelmente do ouvido. Não apenas da parede resguardada do tímpano, mas do canal vestibular[5] e do fonema como

tude da caverna cartilaginosa que constitui o seu órgão, mas também da relação que o une às grutas, aos precipícios, a todas as bolsas que se cavam na crosta terrestre e cuja vacuidade torna caixas de ressonância para os mínimos rumores.

Da mesma forma que podemos inquietar-nos com a idéia do tímpano, membrana frágil, correndo o risco de ser perfurada pelas pinças minúsculas de um inseto — se é verdade que não a rompe um ruído demasiado violento — também nos é permitido recear pelas cordas vocais, as quais se

5. "Termo da anatomia. Cavidade irregular que faz parte do ouvido interno. Vestíbulo genital, a vulva e todas as suas partes até a membrana do hímen exclusivamente. Diz-se também do espaço triangular limitado à frente e lateralmente pelas asas das ninfas (pequenos lábios da vulva)e atrás pelo orifício da uretra; é por esse espaço que se penetra quando se pratica o corte vestibular. E. lat. *vestibulum*, da partícula aumentativa *ve*, e *stabulum*, lugar onde se permanece (v. *estábulo*), segundo certos etimologistas latinos. Ovídio, pelo contrário, ao que parece com mais razão, retira-o de *Vesta* porque o *vestibulo* continha o fogo aceso em honra de Vesta (deusa do próprio, da familiaridade, do lar doméstico etc).

Entre os Modernos, Mommsem diz que o *vestibulum* provém de *vestis*, sendo uma câmara de entrada onde os Romanos depunham a toga (*vestis*)."Littré.

Alojados no vestíbulo, os receptores labirínticos da equilibração chamam-se receptores vestibulares. São os órgãos *otolíticos* (utrículo e sáculo) e os canais *semi-circulares*. O utrículo é sensível às mudanças de orientação da cabeça que deslocam os otólitos, pedras de ouvido, finas granulações calcárias que modificam a estimulação das células ciliadas da mácula (parte espessa da parede membranosa do utrículo). Não se sabe ainda muito bem qual é a função do sáculo nos mecanismos de equilibração. Os canais semi-circulares, no interior do labirinto, são sensíveis a todos os movimentos da cabeça que provocam deslocamentos no líquido (endolinfa). Os movimentos reflexos que daí resultam são indispensáveis para assegurar a estabilidade da cabeça, a orientação e o equilíbrio do corpo em todos os seus movimentos, especialmente no andamento ereto.

Tímpano, dionísia, labirinto, fio de Ariana. Percorremos agora (de pé, caminhando, dançando), compreendidos e envolvidos para jamais daí sairmos, a forma de uma orelha construída em torno de uma barreira, circulando em torno da sua parede interna, uma cidade, pois (labirinto, canais semi-circulares — previnem que as rampas não estão seguras), enrolada como um caracol em torno de uma comporta, de um dique e estendida para o mar; fechada sobre si mesma e aberta na direção do mar. Cheia e vazia da sua água, a anamnese da concha apenas ressoa numa praia. Como poderia aí produzir-se uma fenda, entre terra e o mar?

Por essa fenda da identidade filosófica que conduz a endereçar-se a si mesmo a verdade sob disfarce, a ouvir-se falar por dentro sem abrir a boca ou mostrar os dentes, a atrocidade de uma escrita disseminada vem separar os lábios, viola a boca da filosofia, põe a *sua* língua em movimento, põe-na por fim em contato com algum outro código, com algum outro tipo. Acontecimento necessariamente único, não reprodutível, ilisível, desde então, enquanto tal e de imediato, inaudível na concha, entre terra e mar, sem marca.

Bataille em *A estrutura do labirinto*: "Surgido de um inconcebível vazio no jogo dos seres enquanto satélite errante de dois fantasmas (um de barba eriçada e o outro, mais doce, de cabeça coberta por um coque), é antes de mais no pai e na mãe que o transcendem que o minúsculo ser humano reencontra a ilusão da suficiência. (...) Assim se produzem

podem romper subitamente quando, por exemplo, fazendo-as atingir uma tensão exagerada (na seqüência de uma cólera, de um desgosto ou de um simples jogo em que dominava o puro prazer do grito), 'perdemos a voz' . Acidente para o qual a minha mãe me chamava às vezes a atenção, fosse porque temia de fato que ele me acontecesse, fosse porque — acredito-o mais — utilizava esse perigo como espantalho capaz de me tornar, por algum tempo, menos barulhento. À margem de Perséfone e 'lacrainha' , soldados entre si por

"fenômeno do labirinto" no qual *A voz e o fenômeno** tinha desde o seu exergo e muito perto da sua falsa saída, introduzindo a questão da escrita. Poderemos sempre considerar, naturalmente, para nos tranqüilizarmos, que a "vertigem labiríntica" é o nome de uma doença bem conhecida e bem determinada, perturbação local de um órgão particular.

Isto é — um outro tímpano.

Se o ser é, com efeito, processo de reapropriação, não se poderá percurtir a "questão do ser" com um novo tipo sem a medir com aquela outra, absolutamente coextensiva, do próprio. Ora esta não se deixa separar do valor idealizante do *muito-próximo*, o qual não recebe os seus poderes desconcertantes senão da estrutura do ouvir-se falar. O *proprius*, pressuposto em todo e qualquer discurso sobre a economia, a sexualidade, a linguagem, a semântica, a retórica etc, não repercute o seu limite absoluto senão na representação sonora. É pelo menos a hipótese mais insistente deste livro. Um papel quase organizador é pois atribuído ao motivo da vibração sonora (*Erzittern* hegeliano) como ao da proximidade do sentido do ser na fala (*Nähe e Ereignis* heideggerianos). A lógica do acontecimento é interrogada aí a partir das estruturas de expropriação chamadas

conjuntos relativamente estáveis cujo centro é uma cidade, semelhante na sua forma primitiva a uma corola encerrando, como um duplo pistilo, um soberano e um deus. (...) O deus universal destrói tanto mais quanto não suporta agregados humanos que lhe roubam o fantasma. Ele próprio não está senão morto, quer um delírio mítico o proponha à adoração como um cadáver crivado de chagas, quer que pela sua própria universalidade ele se torne mais que nenhum outro incapaz de opor à perda do ser as paredes fendidas da *ipseidade*."

* *La voix et le phénomène*, (1967, livro de Derrida sobre Husserl e a fenomenologia. (N.T.)

um cimento de relações que endurecem — em plena luz — seus nomes, elabora-se assim uma sutura vivaz entre a garganta e o tímpano, um e outro objetos de um receio de ferimento, além de pertencerem ao mesmo reino cavernoso. E as cavernas, no fim de contas, tornam-se o lugar geométrico onde se reúnem a divindade subterrânea e o inseto perfurador de caroços, matriz onde se forma a voz, tambor que cada ruído vem percutir com a sua varinha de ar vibrante; as cavernas: obscuras canalizações que mergulham no mais secreto do ser

*timbre (tympanum), estilo e marca**. O timbre, o estilo e a marca são a mesma divisão obliterante do próprio. Tornam todo o acontecimento possível, necessário e inencontrável.

Qual é a resistência específica do discurso filosófico à desconstrução? É o controle infinito que a instância do ser (e do) próprio lhe parece assegurar; ela permite-lhe interiorizar todo e qualquer limite como *sendo*** e como sendo o seu *próprio*. Permite-lhe, no mesmo lance, excedê-lo e guardá-lo em si. Ora, no seu controle e no seu discurso sob o controle (porque o controle é uma significação que ainda lhe devemos), o poder filosófico parece sempre combinar *dois tipos*.

Por um lado, uma *hierarquia*: as ciências particulares e as ontologias regionais são subordinadas à ontologia geral e depois à ontologia fundamental[6]. Deste ponto de vista, todas as questões que solicitam o ser e o próprio perturbam a ordem que submete os campos determinados da ciência, os seus objetos formais ou materiais (lógica e matemática ou semântica, lingüística, retórica, ciência da literatura, economia política, psicanálise, etc.) à jurisdição filosófica. Elas são, pois, de direito, prévias em relação à constituição, nesses domínios (que não são mais, portanto, simplesmente *domínios*, regiões circunscritas, delimitadas e atribuídas de fora e de cima), de um discurso teórico rigoroso, sistemático e conseqüente.

* No original, "*signature*". Traduzindo-o, deste modo, por "*marca*", reservamos para o termo "*trace*", que surgirá em outros passos deste livro (cf. "A diferença", nº 14), e que poderia igualmente escrever-se "marca", a versão "rastro". (N.T.)

** No original, "*étant*", forma do particípio presente do verbo ser que, substantivada, resulta naquilo que na nossa língua designamos como *ente*. É exatamente nessa unidade de sentido que o termo deve ser aqui entendido. Sobre este problema, cf. mais adiante "Ousia e grammé", nº 18. (N.T.)

6. O questionamento dessa subordinação ontológica é aberta em *De la grammatologie* (cf. especialmente p. 35).

para conduzirem até a cavidade inteiramente nua do nosso espaço mental as lufadas — de temperatura, consistência e agrado variáveis — que se propagam em grandes vagas horizontais depois de se terem diretamente elevado das fermentações do exterior.

De um lado há, portanto, o fora; do outro lado, o dentro; entre ambos, o cavernoso.

Vulgarmente qualifica-se uma voz de 'cavernosa' para dizer que ela é baixa e profunda, que em certa medida o é demais. Por exemplo: uma voz 'cava',

Por outro lado, um *envolvimento*: o todo está implicado, no modo especulativo da reflexão e da expressão, em cada parte. Homogêneo, concêntrico, indefinidamente circulante, o movimento do todo observa-se nas determinações parciais do sistema ou da enciclopédia, sem que o estatuto dessa observação e a participação da parte dêem lugar a uma deformação geral do espaço.

Estes dois tipos de controle apropriante, a hierarquia e o envolvimento, comunicam entre si segundo cumplicidades que definiremos. Se cada um dos tipos é mais forte aqui (Aristóteles, Descartes, Kant, Husserl, Heidegger) ou ali (Spinoza, Leibniz, Hegel), ambos obedecem ao movimento de uma mesma roda, quer se trate finalmente do círculo hermenêutico de Heidegger ou do círculo onto-teológico de Hegel. ("A mitologia branca" deriva segundo uma outra roda.) Enquanto não tivermos destruído este tímpano (o tímpano é também uma *roda* hidráulica, Vitrúvio faz-lhe uma minuciosa descrição[7], o que não pode fazer-se

---

7. Em *De architectura*, Vitrúvio não descreve apenas o relógio de água de Ctésibius que tinha concebido *aquarum expressiones automatopoetasque machinas multaque deliciarum genera*. "Primeiramente, arranjou um orifício de escorrimento num pedaço de ouro ou numa gema perfurada; porque essas matérias não se desgastam com a fricção da água corrente e porque as sujeiras passíveis de entupir o orifício não conseguem depositar-se nelas. A água que escorre regularmente por esse orifício faz subir um flutuador invertido que os técnicos designam como "cortiça" ou "tambor" (*quod ab artificibus phellos sive tympanum dicitur*). Sobre este flutuador fixa-se uma haste em contato com um disco que roda, estando a haste e o disco munidos com o mesmo número de dentes." (Livro IX, VIII, 4. tr. Soubiran). Seria necessário citar todas as "*cortiças*" ou "*tambores*" que se seguem. Vitrúvio descreveu ainda o eixo do *relógio anafórico, ex qua pendet ex una parte phellos (sive tympanum) qui ab aqua sublevatur* (VIII, 7) e a célebre roda hidráulica que tem o seu nome: um tambor ou cilindro oco está dividido em compartimentos que abrem para a superfície do tambor. Estes enchem-se de água.

em relação à voz baixa de um cantor de registro mais elevado e também de canto mais doce, ao passo que a voz 'cava' pareceria mais correta — no que ela tem de rugoso, de moldada a golpes de machado — ao pedreiro, ao talhador de mármores funerários, ao mineiro com a sua picareta, ao fosseiro, ao perfurador de poços e (para me referir a uma situação social que já não é, estritamente falando, um ofício) ao monge, de quem se segue em lentas passadas, ao longo das galerias cobertas e dos anos, a lenta viagem em direção a uma presa interior.

Dessa 'cavidade' à qual se

Chegada à altura do eixo, a água passa para o núcleo e escorre para o exterior.

O *tímpano de Lafaye* possui, no lugar dos compartimentos do *tímpano de Vitrúvio*, compartimentos cilíndricos que seguem o envolver de círculo. Nesse caso economizam-se os ângulos. Ao entrar na roda, a água já não se aloja nos ângulos. Dessa forma reduzem-se os choques e, conseqüentemente, a perda de trabalho.

Reproduzo aqui essa figura, hegeliana talvez, do tímpano de Lafaye (1717).

liga, como uma pedra ao pescoço, a idéia de degraus construídos no solo, como para ir à adega ou descer, pé ante pé, até um certo número de metros abaixo do nível do mar (...)

Abrir uma passagem através dos órgãos, abrindo o canal de uma ferida estreita mas suficientemente penetrante para envolver os músculos mais profundos; quer se trate de uma voz de artista de ópera, recortada em plena rocha, ou moldada no aço mais flexível, se se trata de um cantor, surgida da terra morna de uma estufa ou estirada em frágil

com um gesto simplesmente discursivo ou teórico, enquanto não tivermos destruído estes dois tipos de controle na sua familiaridade essencial — é também a do *falologocentrismo* e do *logocentrismo* [8], enquanto não tivermos destruído até o conceito filosófico de controle, todas as liberdades que diremos tomar para com a ordem filosófica permanecerão agitadas a *tergo* por máquinas filosóficas ignoradas, segundo a denegação ou a precipitação, a ignorância ou a tolice. Muito rapidamente, com ou sem o consentimento dos seus "autores", elas se deixarão chamar à ordem.

Naturalmente, jamais se provará *filosoficamente* que é *necessário* transformar semelhante situação e proceder a uma desconstrução efetiva para deixar marcas

8. Esse ferimento (*La dissémination* devia também "ferir os ouvidos", cf. p. 207) põe a nu o sistema *falologocêntrico* e as suas articulações filosóficas mais sensíveis. Prossegue pois a desconstrução da estrutura triângulo-circular (Édipo, Trindade, Dialética especulativa) há muito tempo iniciada, e muito explicitamente nos textos de *La dissémination* (pp. 32, 392, *passim*) e de *Positions* (p. 110 ss.). Esta estrutura, mitologia do próprio e da indiferença orgânica, é muitas vezes a figura arquitetural do *tímpano*, parte do frontão compreendida no triângulo de três cornijas, atravessado às vezes por um vão circular chamado *oculus*. Não se trata de lhe pagar o tributo de uma denegação oraculina ou de uma tese sem estratégia de escrita que a ordem falologocêntrica manipula a cada instante na sua argumentação conceitual e nas suas conotações ideológicas, políticas, literárias. Antes, pelo contrário, de marcar ações conceituais e desvios de escrita que a ordem não possa revirar para mais uma vez aí se ajustar ou acomodar. A margem, o degrau, a demarcação passam aqui entre denegar (pluralidade de modos) e desconstruir (unidade sistemática de uma espiral).

Tratando-se de ferimento, há, pois, pelo menos, duas lições de anatomia (referência ao famoso quadro de Rembrandt. N.T.), como há dois labirintos e duas cidades. Numa delas, dissecação do cérebro, a cabeça do cirurgião permanece invisível. Com efeito ardeu, em 1723, com o quarto do quadro.

filamento de vidro, quando se trata de uma dessas criaturas a que, mais do que 'cantoras', se chama habitualmente 'cantadeiras', se bem que o 'cantadeiro' seja uma espécie desconhecida; quer se trate da voz mais vulgar, irrompendo do ser mais anônimo para o romance mais insípido ou para o refrão mais trivial, misteriosa é a voz que canta comparada com a voz que fala.

O mistério — se quisermos a todo custo, pelas necessidades do discurso, dar uma figura àquilo que, por definição não a tem — pode ser representado como

irreversíveis. Em nome de que e de quem, com efeito? E por que não deixar-se impor pela norma e pela regra direita *a tergo* (questão de timpanotribia)? Se o deslocamento das forças não transforma efetivamente a situação, por que razão privar-se do prazer, mesmo do riso, que se associam sempre a uma certa repetição? Esta hipótese não é secundária. De que *autorizar-se* em último recurso, senão ainda da filosofia, para desqualificar a ingenuidade, a incompetência ou a ignorância, para se inquietar com a passividade ou para limitar o prazer? Se o valor de autoridade permanecesse no fundo, como o da própria crítica, o mais ingênuo? Pode-se analisar ou transformar o desejo de impertinência, não se pode, no discurso, fazer-lhe entender a pertinência e que é necessário (saber) destruir aquilo que se destrói.

Se, pois, em aparência, eles se mantêm à margem de alguns grandes textos da história da filosofia, estes dez escritos colocam de fato a questão da margem. Mordendo a fronteira que faria desta questão um caso particular, deveriam confundir a linha que separa um texto da sua margem controlada. Eles interrogam a filosofia para além do seu querer dizer, não a tratam somente como um discurso, mas como um texto determinado, inscrito num texto geral, encerrado na representação da sua própria margem. O que obriga não apenas a ter em conta toda a lógica da margem, mas a tê-la numa conta totalmente diferente; a relembrar sem dúvida que para além do texto filosófico não há uma margem branca, virgem, vazia, mas um outro texto, um tecido de diferenças de forças sem nenhum centro de referência presente (tudo aquilo de que se dizia — a "história", a "política", a "economia", a "sexualidade" etc — que não estava escrito nos livros: essa deformação com a qual não se terminou, parece, de fazer marcha atrás, nas argumentações mais regressivas e em lugares aparentemente imprevisíveis); mas também que o texto *escrito* da filosofia (desta vez nos seus livros) excede e faz quebrar o seu sentido.

uma margem, uma franja que aperta o objeto, isolando-o ao mesmo tempo que sublinha a sua presença, mascarando-o ao mesmo tempo que o qualifica, inserindo-o num arlequim de fatos sem ligação nem causa assinaláveis, ao mesmo tempo que a cor particular com que ela o tinge o extrai do fundo pantanoso onde se misturam os fatos comuns. A elocução musical, comparada com a elocução corrente, surge dotada de uma semelhante irisação, manto de fada que é o indício de uma conivência entre o que poderia parecer não ser senão

Filosofar "corpo perdido". Como o entendia Hegel?

Este texto pode tornar-se a margem de uma margem? Para onde passa o corpo do texto quando a margem não é mais uma virgindade secundária, mas uma inesgotável reserva, a atividade estereográfica de um outro ouvido?

Excede e faz quebrar: por um lado, obriga a ter em conta na sua margem mais e menos do que se acredita dizer ou ler, desdobramento que se liga à estrutura da marca (é a mesma palavra que "*marcha*", como limite*, e que *margeia*); por outro lado, luxa o corpo mesmo dos enunciados na sua pretensão à rigidez unívoca ou à polissemia regulada. Válvula aberta a um duplo entendimento, não formando mais um único sistema.

Isso não conduz apenas ao reconhecimento de que a margem se mantém dentro *e* fora. A filosofia também o diz: *dentro*, porque o discurso filosófico entende conhecer e controlar a sua margem, definir a linha, enquadrar a página, envolvê-la no seu volume. *Fora*, porque a margem, a *sua* margem, o *seu* fora, são fora: negativo com o qual não haveria nada a fazer, negativo sem efeito no texto *ou* negativo trabalhando ao serviço do sentido, margem superada (*aufgehobene*) na dialética do Livro. Nada se terá dito pois, em qualquer caso nada se terá feito ao declarar "contra" a filosofia ou "da" filosofia que a sua margem está dentro ou fora, dentro e fora, simultaneamente a desigualdade dos seus espaçamentos internos e a regularidade da sua orla. Seria simultaneamente necessário, por

* O substantivo "*marche*", além do seu sentido mais corrente (marcha, andamento etc), comporta ainda o sentido de marca fronteiriça ou divisão territorial (assim são designadas, por exemplo, as famosas divisões administrativas do império de Carlos Magno). (N.T.)

uma voz humana e os ritmos da fauna, da flora, mesmo os do reino mineral onde toda a veleidade do gesto se traduz numa forma fixa. E quando da linguagem falada — ela própria razoavelmente enigmática, uma vez que é só a partir do instante em que ela é formulada, de modo exterior ou não, que o pensamento ganha realidade — chegamos à linguagem cantada, o que encontramos diante de nós é um enigma de segundo grau, visto que, por muito perto que em certo sentido estejamos das estruturas corporais (das quais cada nota emitida

meio de análises conceituais rigorosas, filosoficamente *intratáveis*, e pela inscrição de marcas que não pertencem já ao espaço filosófico, nem mesmo à vizinhança do seu outro, deslocar o enquadramento, pela filosofia, dos seus próprios tipos. Escrever de outro modo. Delimitar a forma de uma clausura que não tenha mais analogias com o que a filosofia pode representar debaixo desse nome, segundo a linha, reta ou circular, rodeando um espaço homogêneo. Determinar, contra o filosofema, o intratável que o impede de calcular a sua margem, por meio de uma violência *limítrofe* impressa segundo novos *tipos*. Comer a margem luxando o tímpano, a relação a si da dupla membrana. Que a filosofia não possa mais estar segura de sempre ter *mantido* o seu tímpano. Questão atual: atravessa todo este livro. Como pôr as mãos no tímpano e como escaparia o tímpano às mãos do filósofo para produzir no falologocentrismo uma impressão que ele não reconheça, onde ele não se reencontre mais, de que ele não possa tomar consciência senão *depois do fato* e sem poder *dizer-se* rodando ainda sobre o seu próprio *eixo*: tê-lo-ei antecipado, de um saber absoluto.

Essa impressão, como sempre, faz-se sobre um tímpano qualquer, quer ele ressoe ou silencie, sobre a membrana de face dupla oferecida às pancadas.

Como no caso do *bloco mágico**, coloco em termos de *imprensa manual* a questão de uma máquina de escrita que deveria desequilibrar todo o espaço do corpo próprio no transporte sem limite das máquinas de máquinas e, portanto, de máquinas de mão cortada. A questão da máquina é posta uma vez mais, entre o poço e a pirâmide, nas margens (do texto hegeliano).

* Referência à *Nota sobre o bloco mágico* de Freud (1925), onde este reflete sobre os mecanismos psíquicos em termos de escrita e de traço escrito (cf. J. Derrida, *L'écriture et la différence*, ed. du Seuil). (N.T.)

parece ser um fruto direto) e, portanto, aparentemente seguros de nos mantermos em terreno estável, descobrimo-nos, de fato, às voltas com o inefável, já que a linha melódica se apresenta como tradução, num idioma puramente sonoro, daquilo que não poderia ser dito por intermédio das palavras. De sorte que, com mais razão ainda, quando a fonte do canto, em vez de ser uma boca humana (ou seja, um órgão que, melhor ou pior, nós conhecemos), for um engenho mecânico que acrescenta ao que já há de estranho na fala musical a

Em termos de imprensa, pois, manual, o que é um tímpano? É *necessário sabê-lo*, para provocar no equilíbrio do ouvido interno ou na correspondência homogênea dos dois ouvidos, na relação a si em que a filosofia entende domesticar a sua fronteira, alguma deslocação sem medida. E para dar, se a ferida hegeliana (*Beleidigung, Verletzung*) parece sempre saturada, da lesão sem sutura, nascimento a alguma partitura inaudita.

Em termos de imprensa manual, não há, portanto, um tímpano, mas vários tímpanos. Dois caixilhos, de matéria diferente, geralmente de madeira e de ferro, encaixam um no outro, alojam-se, se assim se pode dizer, um no outro. Um tímpano no outro, um em madeira, o outro em ferro, um grande e um pequeno. Entre ambos, a folha. Trata-se portanto de um *aparelho* e uma das suas funções essenciais será o cálculo regular da margem. Deita-se esse aparelho sobre o mármore em que se encontra a forma pintada. Uma manivela faz rolar o trem sob a platina que está em questão, com a ajuda da barra, inclinada sobre o pequeno tímpano. O trem desenrola-se. O tímpano e a frisqueta são levantados ("Frisqueta: termo de tipografia. Peça da impressão manual que os impressores deitam sobre a folha para mantê-la sobre o tímpano e para que as margens e os espaços brancos não sejam manchados." Littré), a folha está então impressa de um dos seus lados. Tratado de tipografia: "O grande *tímpano* é um caixilho de madeira sobre o qual se estende um pedaço de tecido de seda; é sobre ele que se colocam as pinturas, a margem e, sucessivamente, cada uma das folhas a imprimir. O lado a que se liga a frisqueta é de ferro. O grande tímpano está junto ao cofre, na sua parte posterior, ou seja, na extremidade direita da prensa; está fixado por uma dupla carneira, chamados gonzos do *tímpano*. Ordinariamente é da mesma largura do cofre. O grande tímpano é furado em cada uma das suas barras que medem seu comprimento por

surpresa da sua reprodução, é com um mistério em estado quase puro que nos encontraremos confrontados (...) Eu próprio possuía um fonógrafo (...) não apenas nada estava previsto nele para que o pudesse utilizar como um aparelho de registro, como só podia ser utilizado por cilindros de pequeno ou médio formato, excluindo os grandes, tais como aqueles que aquele outro gramofone permitia ouvir ao qual se juntavam os bizarros acessórios que estorvavam um pouco os armários da casa, com uma vasta série de 'rolos'

dois buracos colocados, um no meio, outro dois terços acima, destinados a receber as roscas das ponturas. O pequeno *tímpano* é um quadro formado por quatro bandas de ferro bastante finas, debaixo do qual está colada uma folha de pergaminho, ou mais vulgarmente um pedaço de seda, segura nos quatro lados deste caixilho. Está encaixado no grande *tímpano*, ao qual está ligado em cima por dois dentes-de-lobo finos e afiados, que penetram entre a madeira e a seda, embaixo por um gancho e dos lados por respigas em forma de cauda de andorinha. É sobre ele que cai imediatamente a platina quando esta é baixada pela barra. Entre a seda do grande *tímpano* e a do pequeno são colocados os tecidos (em cetim ou em merino, se se quiser obter uma impressão menos seca), o cartão e a preparação. Os *tímpanos* devem ser cuidadosamente conservados e renovados desde que começam a ficar usados".

Deixar-se-á a multiplicidade destes tímpanos analisar? Seremos reconduzidos, na saída dos labirintos, em direção a qualquer *topos* ou lugar comum chamado *tímpano*?

Foi esta multiplicidade, talvez, que a filosofia, estando ela própria situada aí, nunca pode refletir. Ela perguntar-se-á se um tímpano é natural ou construído, se não se regressa sempre à unidade de uma tela estendida, orlada, encaixilhada, vigiando as suas margens como um espaço virgem, homogêneo e negativo, deixando de fora o seu fora, sem marca, sem oposição, sem determinação, pronta como a matéria, a matriz, a *Khôra*, a receber, a repercutir os tipos. Essa interpretação teria sido *verdadeira*, a própria história da verdade tal como ela é, em suma, um pouco contada neste livro.

Mas o que sem dúvida não pode apresentar-se no espaço dessa verdade, o que aí não pode dar-se a entender ou a ler, ou a ver, nem que fosse no "triângulo luminoso" ou *oculus* do tímpano, é que isso, um tímpano, se fende ou se enxerta. E isso, de qualquer

(era assim que chamávamos os cilindros) que o meu pai tinha registrado ou os de cera ainda virgem que aguardavam serem gravados.

Quando desejávamos ouvir, no aparelho *junior* que eu tinha a minha livre disposição, um rolo de formato médio, era necessário aumentar a bitola do cilindro motor; obtinha-se esse resultado com a ajuda de um instrumento de metal que se adaptava a este último, suscetível apenas a receber os cilindros menores enquanto o seu diâmetro não fosse alargado às proporções desejadas graças àquela

maneira que o escrevamos, resiste aos conceitos de máquina ou de natureza, de corte ou de corpo, à metafísica da castração tanto quanto ao seu inverso semelhante, a denegação dos rousseauísmos modernos na sua acadêmica vulgaridade.

Dir-se-á então que o que aqui resiste é o impensado, o reprimido, o recalcado da filosofia? Para não nos deixarmos mais prender, como hoje em dia se faz muitas vezes, na equivalência confusa destas três noções, é necessário que uma elaboração conceitual aí introduza um novo jogo da oposição, da articulação, da diferença. Introdução, portanto, à diferença*. Se há um *aqui* deste livro, que ele seja inscrito nesta marcha.

Ela começou já e tudo isto reenvia, cita, repercute, propaga o seu ritmo sem medida. Mas permanece inteiramente imprevisível: incisão conduzida num órgão por uma mão cega, por nunca ter visto senão de um lado e do outro de um tecido.

O que então se trama aqui não faz o jogo de um encadeamento. Mais do que isso, ele joga o encadeamento. Não esquecer que tramar (*trameare*), é antes de mais furar, atravessar, trabalhar de um lado e de outro da cadeia. O canal do ouvido, aquilo a que se chama meato auditivo já não se fecha depois de ter estado sob as pancadas de um encadeamento simulado, frase segunda, eco e articulação lógica de um rumor que ainda se não recebeu, efeito já daquilo que não tem lugar. "Tempo oco/uma espécie de vazio exaustivo entre as lâminas da madeira/cortante/nada que solicita o tronco do homem/o corpo como um cepo cortado

* Sobre os motivos que nos levam a "traduzir" deste modo o neografismo (*différence*) de J. Derrida, cf. mais adiante "A diferença". (N.T.)

adição. Ligado ao pavilhão por um pequeno tubo de borracha análoga às junções dos fornos de gás cuja tinta tendia para o vermelho-tijolo, um diafragma de tipo vulgarmente designado 'à safira' — pequena caixa redonda cujo fundo, placa fina de mica ou matéria análoga, trazia o apêndice minúsculo e duro destinado a transmitir a essa parede sensível as vibrações inscritas no cilindro de cera — um diafragma que, uma vez desmontado, cabia inteiramente na palma da mão, fazia o seu melhor para transformar em ondas sonoras as oscilações comunicadas pelo rolo cuja superfície aparecia na sua totalidade marcada (numa espiral demasiado apertada para que nela se pudesse divisar mais do que finos traços muito chegados uns aos outros) por um sulco diversamente profundo que as ondas originais tinham cavado".

Michel Leiris

do homem", é o tambor (*tympanon*) dos Tarahumaras*.

Essa repercussão já filtrada de um tipo que ainda não soou, esse tempo timbrado entre a escrita e a fala, chamam(-se) um instantâneo.

Desde o momento em que ele perfura, morre-se de desejo de aí substituir um qualquer cadáver glorioso. Basta, em suma, apenas, esperar.

Prinsengracht, oito-doze de Maio de 1972

* A última citação é justamente extraída de um texto de Antonin Artaud sobre os Tarahumaras do México. (N.T.)

A DIFERENÇA* **

Falarei, pois, de uma letra.

Da primeira, a acreditar no alfabeto e na maioria das especulações que nele se aventuraram.

Falarei, pois, da letra *a*, dessa letra primeira que pode parecer necessário introduzir, aqui ou além, na escrita da palavra *diferença*; e isso no decurso de uma escrita sobre a escrita, de uma escrita dentro da escrita também, cujos diferentes trajetos passam portanto na sua totalidade, em certos pontos bem determinados, por uma espécie de erro grosseiro de ortografia, por esta falta à ortodoxia que rege uma escrita, à lei que rege o escrito e contém as suas normas de conveniência. Esta falta à ortografia será sempre possível apagá-la ou reduzi-la, no seu direito ou no seu fato, e achá-la, segundo os casos (casos analisáveis separadamente, mas que reenviam ao mesmo), grave, inconveniente, até mesmo, na hipótese da maior ingenuidade, divertida. Que se procure, pois passar em silêncio uma tal infração; o interesse que lhe dedicarmos

---

* Conferência pronunciada na Sociedade Francesa de Filosofia, em vinte e sete de Janeiro de 1968, publicada simultaneamente no *Bulletin de la societé française de philosophie* (julho-setembro de 1968) e em *Théorie d'ensemble* (col. Tel Quel), Ed. du Seuil, 1968.

** O neografismo *différance* desencadeia em português um naturalmente complexo problema de tradução. O jogo *semelhança fônica/alteridade gráfica* instaurado pela troca do e "legítimo" (*différence*) pelo *a* transgressor não é para nós, como o é em francês, *(in —) audível* e, por isso, é igualmente impossível que (o que para Derrida, pensando em francês, é decisivo) apenas escrito o possamos apreender. Outras traduções que conhecemos tentaram já grafar em português a "silenciosa" mas fundamental extensão filosófica da "palavra" *différence* (*Posições*, Plátano Editora, trad. de Maria Margarida Correia Calvente Barahona; *A escritura e a diferença*, trad. de Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, São Paulo, Ed. Perspectiva; *A gramatologia*, trad. de Miriam Schnaiderman e Renato Janin Ribeiro, São Paulo, Ed. Perspectiva): em Portugal optou-se por *diferância*, no Brasil por *diferência*. A leitura da importante conferência que agora se transcreve torna, porém, notório,

deixa-se antecipadamente reconhecer, consignar, como prescrito pela ironia muda, o deslocado inaudível dessa permutação literal. Será sempre possível agir como se isso não fizesse diferença. Essa falta silenciosa à ortografia, devo dizê-lo desde já, será menos, hoje, meu propósito justificá-la, menos ainda desculpá-la, do que agravar-lhe o jogo com uma certa insistência.

Deverão, pelo contrário, desculpar-me se eu me refiro, pelo menos implicitamente, a este ou àquele texto que pude arriscar-me a publicar. É que eu queria precisamente tentar, em certa medida e ainda que isso seja, no princípio e no limite, por essenciais razões de direito, impossível, reunir em *feixe* as diferentes direções nas quais eu pude utilizar, ou melhor, deixar-me impor no seu neografismo aquilo que chamarei provisoriamente de palavra ou conceito de diferança e que, vê-lo-emos, não é, à letra, nem uma palavra nem um conceito. Atenho-me aqui a palavra *feixe* por duas razões: por um lado, não se tratará, coisa que eu poderia igualmente ter feito, de descrever uma história, de lhe narrar as etapas, texto a texto, mostrando em cada caso qual a economia que pôde impor este desregramento gráfico; mas, ao invés, do *sistema geral dessa economia*. Por outro lado, a palavra *feixe* parece mais adequada a marcar a aproximação proposta com a estrutura de uma intrincação, de uma tessitura, de um cruzamento que deixaria repetir os diferentes fios e as diferentes linhas de sentido — ou de força — tal como estará pronto a enlaçar outros.

Recordo, pois, de modo inteiramente preliminar, que essa discreta intervenção gráfica, que não é feita em primeiro lugar e simplesmente para escândalo do gramático ou do leitor, foi calculada no processo escrito de uma questão sobre a escrita. Ora sucede, diria pelo fato, que essa diferença gráfica (o *a* no lugar do *e*), esta diferença marcada entre duas notações aparentemente vocais, entre duas vogais, permanece puramente gráfica: escreve-se ou lê-se, mas não se ouve, não se entende*. Não se pode ouvi-la, entendê-la, e veremos também em que é

que, apesar das vantagens que qualquer dessas versões implica, uma e outra, neste contexto, bloqueariam quase por inteiro o trabalho de pensamento desenvolvido sobre a permutação entre o *e* e o *a*. Contudo, ao escrevermos *diferança* talvez não nos limitemos a ceder cegamente às exigências de um texto que a nossa língua não poderia "controlar". É que não apenas parece manter-se um mínimo de identidade fônica necessário entre *diferança* e *diferença* (maior do que entre esta e *diferância ou mesmo diferência*), como também, e sobretudo, no "artificialismo" desta transcrição portuguesa se preserve talvez (dentro de compreensíveis limites) o impacto (refratado ou, se quisermos, *diferido*) desse outro "artificialismo" que justamente Derrida assume em francês num contexto de pensamento em que (não por acaso) se encontra em causa, entre outras distinções, aquela que opõe a *physis* à *mimesis*, a "natureza" ao "artifício". (N.T.)

* O verbo francês "*entendre*" comporta um duplo sentido: ouvir e entender (= compreender). Essa unidade de sentido é aqui muito importante porque, através

que ela atravessa* a ordem do entendimento. Propõe-se por uma marca muda, por um monumento tácito, direi mesmo por uma pirâmide, recordando assim, não apenas a forma da letra quando impressa em maiúscula, mas também um certo texto de Hegel onde o corpo do signo é comparado à Pirâmide egípcia**. O *a* da diferença, portanto, não se ouve, permanece silencioso, secreto e discreto como um túmulo: *oikesis*. Marquemos assim, por antecipação, este lugar, residência familiar e túmulo do próprio no qual se produz em diferança a *economia da morte*. Esta pedra não está longe, desde que lhe saibamos decifrar a inscrição, assinalar a morte do dinasta.

Um túmulo que não podemos sequer fazer ressoar. Eu não posso, de fato, fazer saber pelo meu discurso, pela minha palavra proferida agora e destinada à Sociedade Francesa de Filosofia, de que diferença estou a falar no momento em que falo dela. Não posso falar dessa diferença gráfica senão mantendo um discurso muito indireto sobre uma escrita e com a condição de precisar, em cada momento, que me refiro à diferença com um *e* ou à diferança com um *a*. O que não vai simplificar as coisas e nos vai pedir bastante esforço, a vocês e a mim, se pelo menos nos quisermos entender***. Em qualquer caso, as precisões orais que irei fazer — quando disser "com um *e*" ou "com um *a*" — remeterão incontornavelmente para um *texto escrito*, vigiando o meu discurso, para um texto que tenha diante de mim, que lerei, e em direção ao qual será sem dúvida necessário que eu conduza as suas mãos e os seus olhos. Não poderemos abstermo-nos aqui de atravessar um texto escrito, de nos regularmos no desregramento que nele se produz, e isso é, antes de mais, o que me interessa.

Sem dúvida este silêncio piramidal da diferença gráfica entre o *e* e o *a* só pode funcionar no interior do sistema de escrita fonética e no interior de uma língua ou de uma gramática historialmente****

dela, J. Derrida pode visar simultaneamente quer a face "sensível" da apreensão (e, por aí, a própria "sensibilidade") quer a sua face "intelectual" (e, por aí, tudo aquilo que, classicamente, a filosofia designou por "entendimento"). Perante isso, e uma vez que no verbo português "entender" essa unidade, ainda que presente em certos usos, se encontra muito atenuada, privilegiando habitualmente o sentido de "compreensão", pareceu-nos indicado transcrever separadamente as duas vertentes do termo francês. (N.T.)

* "Atravessar" deve ler-se aqui nos dois sentidos que o verbo francês "*passer*" igualmente comporta: o de passar "pelo interior" de alguma coisa assim como o de "transpor" para além dela os seus limites. (N.T.)

** Cf., mais à frente, "O poço e a pirâmide". (N.T.)

*** Naturalmente, J. Derrida joga aqui com a já referida duplicidade do verbo "*entendre*". (N.T.)

**** "Historial" e não "histórico". Ressoa aqui a distinção de Heidegger entre *geschichtlich* ("historial"), que diz a essência do porvir histórico, e "*historich*", que designa tão só a "investigação historiográfica" ou os seus resultados. (N.T.)

associada à escrita fonética bem como a toda a cultura de que ela é inseparável. Mas eu diria que isso mesmo — esse silêncio que funciona apenas no interior de uma escrita dita fonética — assinala e recorda de modo bastante oportuno que, contrariamente a um enorme preconceito, não há escrita fonética. A escrita dita fonética não pode funcionar, por princípio e por direito, e não apenas por uma insuficiência empírica ou técnica, senão admitindo em si mesma "signos" não-fonéticos (pontuação, espaçamento etc) dos quais, se lhe examinássemos a estrutura e a necessidade, rapidamente nos aperceberíamos que toleram bastante mal o conceito de signo. Mais ainda, o jogo da diferença, que Saussure apenas precisou recordar ser a condição de possibilidade e funcionamento de qualquer signo, esse jogo é ele mesmo silencioso. A diferença entre dois fonemas, que permite que estes sejam e operem como tais, é inaudível. O inaudível abre à apreensão os dois fonemas presentes, tal como eles se apresentam. Se não há, pois, uma escrita inteiramente fonética é porque não há *phonê* puramente fonética. A diferença que faz emergir os fonemas e os dá a entender, em todos os sentidos dessa palavra, permanece, em si, inaudível.

Objetar-se-á que, pelas mesmas razões, a diferença gráfica se afunda ela própria na noite, não assume nunca a plenitude de um termo sensível, mas se recolhe num nexo invisível, o traço de uma relação inaparente entre dois espetáculos. Sem dúvida. Mas que, deste ponto de vista, a diferença marcada na "difer()nça" entre o *e* e o *a* se furte ao olhar e à escuta, eis o que talvez sugira com felicidade a necessidade de nos deixarmos remeter aqui para uma ordem que não pertence mais à sensibilidade. Mas não menos à inteligibilidade, a uma idealidade que não por acaso se encontra ligada à objetividade do *theorein* ou do entendimento; é, pois, necessário deixarmo-nos remeter aqui para uma ordem que resiste à oposição, fundadora da filosofia, entre o sensível e o inteligível. A ordem que resiste a esta oposição, e resiste-lhe porque a sustenta, anuncia-se num movimento de diferança (com um *a*) entre duas diferenças ou entre duas letras, diferança que não pertence nem à voz nem à escrita no sentido corrente e que se mantém, como o espaço estranho que aqui nos reunirá durante uma hora, *entre* palavra e escrita, mais além também da familiaridade tranqüila que nos liga a uma e outra e nos apazigua às vezes na ilusão de que elas são coisas diferentes.

Que vou eu fazer para falar do *a* da diferança? É evidente que esta não poderia ser *exposta*. Não se pode nunca expor senão aquilo que em certo momento pode tornar-se *presente*, manifesto, o que pode mostrar-se, apresentar-se como um presente, um ente presente na sua verdade, verdade de um presente ou presença do presente. Ora, se a diferença (eu ponho aqui o sob uma rasura)* aquilo que torna possível a apresentação do ente-presente, ela nunca se apresenta como tal. Jamais se oferece ao presente. A ninguém. Reservando-se e não se expondo, ela excede neste ponto preciso e de um modo controlado a ordem da verdade, sem por isso se dissimular, como alguma coisa, como um ente misterioso, na ocultação de um não-saber ou num buraco cuja orla seria determinável (por exemplo numa topologia da castração). Em qualquer exposição ela expor-se-ia a desaparecer como desaparecimento. Arriscar-se-ia a aparecer: a desaparecer.

De tal modo que os desvios, os períodos, a sintaxe aos quais terei muitas vezes de recorrer assemelhar-se-ão, por vezes a ponto de gerarem algum equívoco, aos da teologia negativa. Foi já necessário acentuar *que* a diferança *não é*, não existe, não é um ente-presente (*on*), qualquer que ele seja; e seremos levados a acentuar o *que* ela *não é*, isto é, *tudo*; e que, portanto, ela não tem nem existência nem essência. Não depende de nenhuma categoria do ente, seja ele presente ou ausente. E, todavia, o que assim se acentua da diferença não é teológico, nem mesmo da ordem mais negativa da teologia negativa, uma vez que esta sempre se empenhou, como se sabe, em desvendar uma supra-essencialidade para além das categorias finitas da essência e da existência, ou seja, da presença, apressando-se sempre a recordar que se o predicado da existência é negado a Deus, é para lhe reconhecer um modo de ser superior, inconcebível, inefável. Não se trata aqui de um tal movimento e isso deveria ser confirmado progressivamente. A diferança é não apenas irredutível a toda a reapropriação ontológica ou teológica — onto-teologia —, como, abrindo inclusivamente o espaço no qual a onto-teologia — a filosofia — produz o seu sistema e a sua história, a compreende, a inscreve e a excede sem retorno.

Por essa mesma razão, eu não saberia por onde *começar* a traçar o *feixe* ou o gráfico da diferança. Porque o que aí se põe precisamente em questão é a exigência de um começo de direito, de um ponto de partida absoluto, de uma responsabilidade principal. A problemática da escrita abre-se com o pôr em questão do valor de *arkhê*. O que aqui proporei não se desenvolverá pois simplesmente como um discurso filosófico operando a partir de um princípio, de postulados, de axiomas ou de definições e deslocando-se segundo a linearidade de uma ordem de razões. Tudo no traçado da diferença é estratégico e aventuroso. Estratégico porque nenhuma verdade transcendente e presente fora do campo da escrita pode comandar teologicamente a

* Será talvez interessante transcrever aqui as seguintes palavras do A. em *Positions:* "... Através desse duplo jogo, marcado em certos lugares decisivos por uma rasura que deixa ler aquilo que oblitera, inscrevendo violentamente no texto o que tentava comandá-lo do exterior, tento pois respeitar o mais rigorosamente possível o jogo interior e regulado desses filosofemas ou epistememas fazendo-os deslizar sem maltratá-los até ao ponto da sua não-pertinência, do seu esgotamento, do seu fechamento". (N.T.)

totalidade do campo. Aventuroso porque essa estratégia não é uma simples estratégia no sentido em que se diz que a estratégia orienta a tática a partir de um desígnio final, um *telos* ou o tema de uma dominação, de um controle e de uma reapropriação última do movimento ou do campo. Estratégia, finalmente, sem finalidade, poderíamos chamá-la tática cega, errância empírica, se o valor do empirismo não recebesse ele próprio todo o seu sentido da sua oposição à responsabilidade filosófica. Se há uma certa errância no traçado da diferança, ela não segue mais a linha do discurso filosófico-lógico do que a do seu reverso simétrico e solidário, o discurso empírico-lógico. O conceito de *jogo* mantém-se para além dessa oposição, anuncia, às portas da filosofia e para além dela, a unidade do acaso e da necessidade num cálculo sem fim.

Desse modo, por decisão e regra do jogo, se assim o quiserem, reconduzindo esse propósito sobre si mesmo, é pelo tema da estratégia ou do estratagema que nos introduziremos ao pensamento da diferança. Por intermédio dessa justificação simplesmente estratégica, pretendo sublinhar que a eficácia dessa temática da diferança pode muito bem, deverá um dia ser superada, prestar-se por si mesma, se não a sua própria substituição, pelo menos ao seu encadeamento numa cadeia que, na verdade, ela não terá jamais governado. Pelo que, uma vez mais, ela não é teológica.

Direi, pois, antes de mais, que a diferança, que não é nem uma palavra nem um conceito, me pareceu ser, estrategicamente, o mais próprio a ser pensado, se não a dominar — sendo talvez aqui o pensamento aquilo que se mantém num certo nexo necessário com os limites estruturais do domínio — o mais irredutível da nossa "época". Parto, pois, estrategicamente, do lugar e do tempo em que "nós" estamos, ainda que a minha abertura não seja justificável e seja sempre a partir da diferança e da sua "história" que nós podemos pretender saber quem "nós" somos e onde estamos e o que poderiam ser os limites de uma "época".

Ainda que "diferança" não seja nem uma palavra nem um conceito, tentemos não obstante uma análise semântica fácil e aproximativa que nos conduzirá ao acesso daquilo que está em jogo.

Sabe-se que o verbo "diferir" (verbo latino *differre*) tem dois sentidos que parecem bem distintos; no Littré, por exemplo, são objeto de dois artigos separados. Neste sentido, o *differre* latino não é a simples tradução do *diapherein* grego, o que não deixará para nós de ter conseqüências, ao ligarmos este tema a uma língua particular e uma língua que passa por ser menos filosófica, menos originalmente filosófica do que a outra. Porque a distribuição do sentido no *diaphrein* grego não comporta um dos dois motivos do *differre* latino, a saber, a ação

de remeter para mais tarde, de ter em conta o tempo e as forças numa operação que implica um cálculo econômico, um desvio, uma demora, um retardamento, uma reserva, uma representação, todos os conceitos que resumirei aqui numa palavra de que nunca me servi mas poderíamos inscrever nessa cadeia: a *temporização*. Diferir, nesse sentido, é temporizar, é recorrer, consciente ou inconscientemente, à mediação temporal e temporizada de um desvio que suspende a consumação e a satisfação do "desejo" ou da "vontade", realizando-o de fato de um modo que lhe anula ou modera o efeito. E veremos — mais tarde — em que essa temporização é também temporalização e espaçamento, devir-tempo do espaço e devir-espaço do tempo, "constituição originária" do tempo e do espaço, diriam a metafísica ou a fenomenologia transcendental na linguagem que é aqui criticada e deslocada.

O outro sentido de *diferir* é o mais comum e o mais facilmente identificável: não ser idêntico, ser outro, discernível etc. Tratando-se de diferen(te)/(do)s, palavra que, portanto, poderemos escrever como quisermos, com um *t* ou com um *d**, quer esteja em questão a alteridade de dissemelhança, quer a alteridade de alergia e de polêmica, é sem dúvida necessário que entre os elementos outros se produzam, ativamente, dinamicamente, e com uma certa perseverança na repetição, intervalo, distância, *espaçamento*.

Ora, a palavra diferença (com um *e*) não pôde nunca remeter, nem para o diferir, como temporização, nem para o diferendo, como *polemos*. É essa perda de sentido que a palavra diferança (com um *a*) deveria — economicamente — compensar. Ela pode remeter simultaneamente para toda a configuração das suas significações, é imediatamente e irredutivelmente polissêmica e isso não será indiferente à economia do discurso que eu procuro manter. E remete para ela, não apenas, bem entendido, e como toda e qualquer significação, ao ser sustentada por um discurso ou por um contexto interpretativo, mas já, de qualquer forma, por si mesma, ou pelo menos mais facilmente por si mesma do que qualquer outra palavra, uma vez que o *a* provém imediatamente (em francês) do particípio presente, diferindo (différant), e nos reenvia para o decurso da ação do diferir antes mesmo que esta tenha produzido um efeito constituído como diferente ou como diferença (com um *e*). Numa conceitualidade clássica e respondendo a exigências clássicas, diríamos que "diferança" designa a causalidade constituinte, produtora e originária, o processo de cisão e de divisão do qual os diferentes ou as diferenças seriam os produtos ou os efeitos constituídos. Mas, ao reenviar-nos para o núcleo infinitivo e ativo do diferir, "diferança"

* Em francês, os termos *différent* (diferente) e *différend* (diferendo) são fonicamente idênticos, o que permite ao A. grafar: *différen(d)(t)s*. (N.T.)

(com um *a*) neutraliza aquilo que o infinitivo denota como simplesmente ativo, da mesma forma que "movência" não significa na nossa língua o simples fato de mover, de se mover ou ser movido. A ressonância não é, de igual modo, o ato de ressoar*. É necessário meditar sobre este fato de, no uso da língua francesa, a terminação em *ance* permanecer indecisa *entre* o ativo e o passivo. E veremos porque aquilo que se deixa designar por "diferança" não é simplesmente ativo nem simplesmente passivo, anunciando, ou melhor, recordando antes qualquer coisa com a voz média, dizendo uma operação que não é uma operação, que se não deixa pensar nem como paixão, nem como ação de um sujeito sobre um objeto, nem a partir de um agente, nem a partir de um paciente, nem a partir, nem em vista de qualquer destes *termos*. Ora a voz média, uma certa não-transitividade, é talvez aquilo que a filosofia, constituindo-se nessa repressão, começou por distribuir em voz ativa e voz passiva**.

Diferança como temporalização, diferança como espaçamento. Como se ajustam entre si?

Partamos, uma vez que já aí estamos instalados, da problemática do signo e da escrita. O signo, diz-se correntemente, coloca-se em lugar da coisa mesma, da coisa presente, "coisa" equivalendo aqui tanto ao sentido como ao referente. O signo representa o presente na sua ausência. Faz as vezes dele. Quando não podemos tomar ou mostrar a coisa, digamos o presente, o ente-presente, quando o presente não se apresenta, então significamos, servimo-nos do subterfúgio de um signo. Significamos. O signo seria então a presença diferida. Quer se trate do signo verbal ou escrito, do signo monetário, da delegação eleitoral e da representação política, a circulação dos signos difere o momento em que poderíamos encontrar a coisa mesma, apossarmo-nos dela, consumi-la ou despendê-la, tocá-la, vê-la, ter dela uma intuição presente. Aquilo que eu aqui descrevo para definir, na banalidade dos seus traços, a significação como diferança de temporização é a estrutura classicamente determinada do signo: ela pressupõe que o signo, diferindo a presença, só é pensável *a partir* da presença que ele difere e *em vista* da presença diferida de que intentamos reapropriarmo-nos. Segundo esta semiologia clássica, a substituição da coisa mesma pelo signo é simultaneamente *secundária* e *provisória*: secundária em relação a uma presença original e perdida de que o signo derivaria; provisória perante essa presença original e

* A impossibilidade de tradução desencadeada mais atrás pela associação entre "*différance*" e o particípio presente do verbo "*différer*" culmina aqui: as palavras "*mouvance*" e "*résonance*" têm em comum com "*différance*" a sua terminação (fônica e gráfica). Para, em cada caso, mantermos essa comunidade, deveríamos, no primeiro, traduzir "*différance*" por *diferência* e, no segundo, por *diferância*. (N.T.)

** A categoria aristotélica *pachein*, "ser afetado", oposta ao *hábito (ékein)* e à qualidade (*posín*) pela sua transitoriedade, foi, como se sabe, vertida em latim por "*passio*". (N.T.)

ausente em vista da qual o signo encontrar-se-ia num movimento de mediação.

Tentando pôr em questão este caráter de secundariedade provisória do substituto, veremos certamente anunciar-se qualquer coisa como uma diferança originária, mas não poderíamos sequer dizê-la originária ou final, na medida em que os valores de origem, de arquia, de *telos*, de *eskhaton* etc sempre denotaram a presença — *ousia, parousia* etc. Questionar o caráter secundário e provisório do signo, opor-lhe uma diferança "originária", teria, então, como conseqüências:

1. que não se poderia mais compreender a diferança debaixo do conceito de "signo", o qual sempre quis dizer representação de uma presença e se constitui num sistema (pensamento ou língua) regulado a partir e em vista da presença;

2. que se ponha deste modo em questão a autoridade da presença ou do seu simples contrário simétrico, a ausência ou a falta. Interroga-se assim o limite que sempre nos obrigou, que nos obriga sempre — nós, os habitantes de uma língua e de um sistema de pensamento — a formar o sentido do ser em geral como presença e ausência, nas categorias do ente ou da ente(i)dade*. Nota-se já que o tipo de questão para o qual somos assim reconduzidos é, digamo-lo, de tipo heideggeriano e que a diferança *parece* reconduzir-nos à diferença ôntico-ontológica. Permitir-me-ão que eu retarde essa referência. Chamarei apenas à atenção que entre a diferança como temporização-temporalização, que não podemos pensar mais no horizonte do presente, e aquilo que Heidegger diz em *Sein und Zeit* da temporalização como horizonte transcendental da questão do ser** e que é necessário libertar da dominação tradicional e metafísica pelo presente ou o agora, a comunicação é estreita, mesmo que não seja exaustiva e irredutivelmente necessária.

Mas estacionemos por agora na problemática semiológica para vermos confluir aí a diferença como temporização e a diferança como espaçamento. A maioria das investigações semiológicas ou lingüísticas que dominam hoje o campo do pensamento, quer pelos seus resultados próprios, quer pela função de modelo regulador em que se vêem por todo o lado reconhecidas, remetem genealogicamente para Saussure, com razão ou sem ela, como seu instituidor comum. Ora, Saussure é antes de mais aquele que colocou o *arbitrário do signo* e o *caráter diferencial* do signo como princípio da semiologia geral, particularmente da lingüística. E os dois motivos — arbitrário e diferencial — são como

* J. Derrida escreve "*étantité*" e não "*entité*" (entidade), sublinhando assim o *ente* como raiz da palavra. (N.T.)

** A este propósito, cf. mais adiante *Ousia e grammè*. (N.T.)

se sabe, aos seus olhos, inseparáveis. Só pode haver arbitrário na medida em que o sistema de signos é constituído por diferenças, não por termos plenos. Os elementos da significação funcionam, não pela força compacta dos núcleos, mas pela rede das oposições que os distinguem e os relacionam uns com os outros. "Arbitrário e diferencial", diz Saussure, "são qualidades correlativas".

Ora, este princípio da diferença como condição da significação afeta a *totalidade do signo*, isto é, simultaneamente a face do significado e a face do significante. A face do significado é o conceito, o sentido ideal; e o significante é aquilo a que Saussure chama a "imagem", "marca psíquica" de um fenômeno material, físico, acústico por exemplo. Não temos que penetrar aqui em todos os problemas que põem estas definições. Citemos apenas Saussure no ponto em que nos interessa: "Se a parte conceitual do valor é constituída unicamente por relações e diferenças com os outros termos da língua, o mesmo podemos afirmar da parte material... Tudo o que foi dito precedentemente redunda em dizer que na linguagem não há senão diferenças sem termos positivos. Quer se tome em consideração o significado, quer o significante, a língua não comporta nem idéias nem sons que pré-existiriam ao sistema lingüístico, mas apenas diferenças conceituais ou diferenças fônicas resultantes desse sistema. O que num signo é idéia ou matéria fônica importa menos do que aquilo que há a seu redor nos outros signos.

Extrairemos esta primeira conseqüência: o conceito de significado não é nunca, em si mesmo, presente, numa presença auto-suficiente que não remeteria senão para si mesma. Todo o conceito está por direito, inscrito numa cadeia ou num sistema no interior do qual remete para o outro, para os outros conceitos, pelo jogo sistemático das diferenças. Em semelhante jogo, a diferença não é mais, portanto, um conceito, mas a possibilidade da conceitualidade, do processo e dos sistemas conceituais em geral. Por esta mesma razão, a diferança, que não é um conceito, não é uma simples palavra, ou seja, aquilo que representamos como sendo a unidade calma e presente, auto-referente, de um conceito e de uma fonia. Veremos mais adiante as conseqüências disto para a palavra em geral.

A diferença de que fala Saussure não é pois, ela própria, nem um conceito, nem uma palavra entre outras. O mesmo podemos dizer, *a fortiori*, da diferança. E assim somos conduzidos a explicitar a relação de uma com a outra.

Numa língua, no *sistema* da língua, não há senão diferenças. Uma operação taxinômica pode pois fazer delas o inventário sistemático, estatístico e classificatório. Mas, por um lado, essas diferenças *jogam*: na língua, na fala também e nas trocas entre a língua e a fala. Por outro

lado, as diferenças são, elas próprias, *efeitos*. Não caíram do céu inteiramente prontas; estão tão pouco inscritas num *topos noetos* como prescritas na cera do cérebro. Se a palavra "história" não comportasse em si o motivo de uma repressão final da diferença, poder-se-ia dizer que apenas diferenças podem ser, à partida e na sua totalidade, "históricas".

O que se escreve *diferança* será, portanto, o movimento de jogo que "produz", por meio do que não é simplesmente uma atividade, estas diferenças, estes efeitos de diferença. Isto não significa que a diferança que produz as diferenças seja anterior a elas, num presente simples e, em si, imodificado, indiferente. A diferança é a "origem" não-plena, não-simples, a origem estruturada e diferante das diferenças. O nome de "origem", portanto, já não lhe convém.

Uma vez que a língua, que Saussure diz ser uma classificação, não caiu do céu, então as diferenças foram produzidas, são efeitos produzidos, mas efeitos que não têm por causa um sujeito ou uma substância, uma coisa em geral, um ente presente em qualquer parte que escapasse ele mesmo ao jogo da diferança. Se uma tal presença estivesse implicada, da forma mais clássica do mundo, no conceito de causa em geral, seria então necessário falar de efeito sem causa, o que rapidamente conduziria a que não mais se falasse de efeito. Da saída da clausura deste esquema procurei eu indicar o alcance através do "rastro"*, o qual é tanto menos um efeito quanto não tem uma causa, mas não pode bastar por si mesmo, extra-texto, para operar a transgressão necessária.

Como não há presença antes da diferença semiológica e fora dela, podemos estender ao signo em geral o que Saussure escreve acerca da língua: "A língua é necessária para que a fala seja inteligível e produza todos os seus efeitos; mas esta é necessária para que a língua se estabeleça; historicamente, o fato da fala é sempre primeiro".

Retendo, senão o conteúdo, pelo menos o esquema da exigência formulada por Saussure, designaremos por *diferança* o movimento pelo qual a língua, ou qualquer código, qualquer esquema de reenvios** em geral se constitui "historicamente" como tecido de diferenças. "Constitui-se", "produz-se", "cria-se", "movimento", "historicamente" etc, devendo ser entendidos para além da língua metafísica onde recolheram todas as implicações. Seria necessário mostrar por que razão

* A palavra francesa "*trace*" não deve ser confundida com traço (em francês: "*trait*"), designando, pelo contrário, os vestígios, as marcas deixadas por uma ação ou por uma passagem (tal como *Spur*, em alemão, que mais adiante o autor traduzirá por "*trace*"). Seguindo a sugestão dos já citados tradutores brasileiros de *De la grammatologie*, optamos, com eles, pela versão "rastro". (N.T.)

** Num código, um signo "*reenvia*" necessariamente para outro(s) de que é diferente. (N.T.)

os conceitos de *produção*, como os de constituição e de história, permanecem, deste ponto de vista, cúmplices daquilo que aqui está posto em questão, mas isso levar-me-ia hoje longe demais — em direção à teoria da representação do "círculo" no qual parecemos estar encerrados — e apenas os utilizo aqui, como muitos outros conceitos, por comodidade estratégica e para atrair a desconstrução do seu sistema ao ponto atualmente mais decisivo. Ter-se-á em todo caso compreendido, pelo próprio círculo em que estamos comprometidos, que a diferança, tal como é escrita aqui, não é mais estática do que genética, mais estrutural do que histórica. Nem menos, e seria não ler, não ler sobretudo o que aqui falha à ética ortográfica, pretender levantar-lhe objeções a partir da mais velha das oposições metafísicas, opondo por exemplo um qualquer ponto de vista generativo a um ponto de vista estruturalista-taxinomista, ou inversamente. Quanto à diferança, o que por certo torna incômodo pensá-la e pouco seguro o seu conforto, estas oposições não têm a menor pertinência.

Se considerar-se agora a cadeia na qual a "diferança" se deixa submeter a um certo número de substituições não-sinonímicas, consoante a necessidade do contexto, porque recorrer à "reserva", à "arqui-escrita", ao "arqui-rastro", ao "espaçamento", mesmo ao "suplemento" ou ao "pharmakon", e logo depois ao hímen, à margem-marca-marcha etc?*

* Jacques Derrida recorda aqui alguns temas-chave de outros textos seus, reunidos particularmente em *De la grammatologie* (Ed. de Minuit, 1967) e em *La dissémination* (Ed. du Seuil, 1972). Permita-se-nos que respiguemos aqui ou além certas passagens que podem tornar mais imediatamente acessível ao leitor o papel que esses temas desempenham na escrita do A. Em *De la grammatologie*: "... A arqui-escrita, movimento da diferança, a arqui-síntese irredutível abrindo simultaneamente, numa única e mesma possibilidade, a temporização, a relação com o outro e a linguagem, não pode, enquanto condição de todo o sistema lingüístico, fazer parte do próprio sistema lingüístico, ser situada como um objeto no seu campo". — "Arqui-escrita cuja Necessidade aqui queremos indicar e cujo novo conceito pretendemos desenhar, e que continuamos a denominar escrita porque ela se comunica essencialmente como conceito vulgar de escrita. Este só pôde, historicamente, impor-se pela dissimulação da arqui-escrita, pelo desejo de uma fala expelindo o seu outro e o seu duplo e trabalhando para reduzir a diferença. Se continuamos a chamar escrita a esta diferença, é porque, no trabalho de repressão histórica, a escrita estava, situacionalmente, destinada a significar o mais terrível da diferença". — "O conceito de arqui-rastro deve fazer jus tanto a esta Necessidade quanto a esta rasura. Ele é, com efeito, contraditório e inadmissível na lógica da identidade. O rastro não é somente a desaparição da origem, ele quer dizer aqui — no discurso que proferimos e segundo o percurso que seguimos — que a origem não desapareceu sequer, que ela jamais foi retroconstituída a não ser por uma não-origem, o rastro, que se torna, assim, a origem da origem. Desde então, para arrancar o conceito de rastro ao esquema clássico que o faria derivar de uma presença ou de um não-rastro originário e que dele faria uma marca empírica, é mais do que necessário falar de rastro originário ou de arqui-rastro. E, no entanto, sabemos que este conceito destrói o seu nome e que, se tudo começa pelo rastro, acima de tudo não há rastro originário".

Recomecemos. A diferança é o que faz com que o movimento da significação não seja possível a não ser que cada elemento dito "presente", que aparece sobre a cena da presença, se relacione com outra coisa que não ele mesmo, guardando em si a marca do elemento passado e deixando-se já moldar pela marca da sua relação com o elemento futuro, relacionando-se o rastro menos com aquilo a que se chama presente do que àquilo a que se chama passado, e constituindo aquilo a que chamamos presente por intermédio dessa relação mesma com o que não é ele próprio: absolutamente não ele próprio, ou seja, nem mesmo um passado ou um futuro como presentes modificados. É necessário que um intervalo o separe do que não é ele para que ele seja ele mesmo, mas esse intervalo que o constitui em presente deve, no mesmo lance, dividir o presente em si mesmo, cindindo assim, como o presente, tudo o que a partir dele se pode pensar, ou seja, todo o ente, na nossa língua metafísica, particularmente a substância e o sujeito. Esse intervalo constituindo-se, dividindo-se dinamicamente, é aquilo a que podemos chamar *espaçamento*, devir-espaço do tempo ou devir-tempo do espaço (*temporização*). E é a esta constituição do presente, como síntese "originária" e irredutivelmente não-simples, e portanto, *stricto senso*, não-originária, de marcas, de rastros de retenções e pretensões (para reproduzir aqui, analogicamente e provisoriamente, uma linguagem fenomenológica e transcendental que se revelará em seguida inadequada) que eu proponho que se chame arqui-escrita, arqui-rastro ou diferança. Esta (é) (simultaneamente) espaçamento (e) temporização.

Este movimento (ativo) da (produção da) diferança sem origem, não poderíamos ter-lhe chamado, muito simplesmente e sem neografismo, *diferenciação*? Entre outras confusões, semelhante palavra teria permitido pensar numa qualquer unidade orgânica, originária e homogênea, que viria eventualmente a se dividir, a receber a diferença como um acontecimento. Sobretudo, formada sobre o verbo *diferenciar*, anularia a significação econômica do desvio, da demora temporizadora, do "diferir". Uma observação aqui, da passagem. Devo à leitura recente de um texto que Koyré tinha consagrado, em 1934, na *Revue d'histoire et philosophie religieuse*, a "Hegel em Iena" (reproduzido nos seus *Études d'histoire de la pensée philosophique*). Koyré faz aí longas citações, em alemão, da Lógica de Iena e propõe a sua tradução. Ora, por duas

Em *Positions* (recapitulando alguns textos reunidos em *La dissémination*): "... O *pharmakon* não é nem o remédio, nem o veneno, nem o bem, nem o mal, nem a fala, nem a escrita; o *suplemento* não é nem um mais nem um menos, nem um exterior nem o complemento de um interior, nem um acidente nem uma essência etc; o *hímen* não é nem a confusão nem a distinção, nem identidade nem a diferença, nem a consumação nem a virgindade, nem o disfarce nem a revelação; nem o interior nem o exterior etc; (...) Nem/nem é simultaneamente *simultaneamente* ou *ou*; a *marca* é também o limite *marginal*, a *marcha* etc". (N.T.)

vezes, encontra no texto de Hegel a expressão *different Beziehung*. Esta palavra de raiz latina (*different*) é rara em alemão e também, creio, em Hegel, que diz preferencialmente *verschieden, ungleich*, que chama à diferença *Unterschied* e *Verschiedenheit* à variedade qualitativa. Na *Lógica* de Iena, serve-se da palavra *different* quando está precisamente em questão o tempo e o presente. Antes de chegar a uma preciosa observação de Koyré, eis algumas frases de Hegel, tal como ele as traduz: "O infinito, nesta simplicidade, é, como momento oposto ao igual a si mesmo, o negativo, e nos seus momentos, enquanto se apresenta (a si mesmo) e em si mesmo a totalidade, (ele é) o que, em geral, exclui*, o ponto ou o limite, mas nessa sua (ação de) negar relaciona-se imediatamente com o outro e nega-se a si mesmo. O limite ou o momento presente (*der Gegen-wart*), o "isto" absoluto do tempo, ou o agora, é de uma simplicidade negativa absoluta que exclui absolutamente de si qualquer multiplicidade e, por isso mesmo, é absolutamente determinada; não é um todo ou um *quantum* que se prolongaria em si (e) que, em si mesmo, teria também um momento indeterminado, um diverso que, indiferente (*gleichgültig*) ou exterior em si mesmo, relacionar-se-ia com um outro (*auf ein anderes bezöge*), mas é, pelo contrário, uma relação absolutamente diferente do simples (*sondern es ist absolut differente Beziehung*). E Koyré, em nota, faz esta admirável precisão: "Relação diferente: *differente Beziehung*. Poderíamos dizer: relação diferenciante". E na página seguinte, outro texto de Hegel onde podemos ler o seguinte: "*Diese Beziehung ist Gegenwart, als eine differente Beziehung*. (Esta relação é (o) presente como relação diferente.)" Outra nota de Koyré: "O termo *different* é tomado aqui num sentido ativo".

Escrever "diferante" ou "diferança" (com um *a*) poderia ter já a utilidade de tornar possível, sem outras notas ou precisões, a tradução de Hegel neste ponto particular e que é também um ponto absolutamente decisivo do seu discurso. E a tradução seria, como sempre deve sê-lo, transformação de uma língua por uma outra. Naturalmente, mantenho que a palavra "diferança" pode servir também para outros usos: antes de mais, porque ela marca não apenas a atividade da diferença "original", mas também o desvio temporizador do diferir; e sobretudo porque, não obstante as relações de muito profunda afinidade que a diferança assim escrita mantém com o discurso hegeliano, tal como ele deve ser lido, ela pode em certo ponto, não romper com ele, o que não tem qualquer sentido ou hipótese, mas operar-lhe uma espécie de deslocamento simultaneamente ínfimo e radical cujo espaço eu procuro indicar em outro lugar**, mas do qual me seria difícil falar aqui muito rapidamente.

* "*L'excluant en général*" no original, ou seja, aquele que se define pela sua propriedade de excluir. (N.T.)

** Cf., por ex., "De l'économie restreinte à l'économie générale", *in L'écriture et la différence*. (N.T.)

As diferenças são portanto "produzidas" — diferidas — pela diferança. Mas o *que* é *aquilo* que difere, ou *quem* difere? Dito de outro modo, o *que* é a diferança? Com esta questão atingimos um outro lugar e um outro horizonte da problemática.

O que difere? Quem difere? O que é a diferança?

Se respondêssemos a estas questões antes mesmo de as interrogar como questões, antes mesmo de indagá-las e lhes suspeitar da forma até aquilo que elas parecem ter de mais natural e de mais necessário, cairíamos já aquém daquilo que acabamos de esclarecer. Se, de fato, aceitássemos a forma da questão, no seu sentido e na sua sintaxe ("o que é", "o que é quem", "quem é quem"...) seria necessário admitir que a diferança é derivada, acidental, dominada e comandada a partir do lugar de um ente-presente, podendo este ser qualquer coisa, uma forma, um estado, um poder no mundo, aos quais seria possível atribuir qualquer espécie de nome, um *quê* ou um ente-presente como *sujeito*, um *quem*. Neste último caso, particularmente, admitir-se-ia implicitamente que esse ente-presente, por exemplo, como ente-presente a si, como consciência, viria eventualmente a diferir: quer a retardar e a desviar-se da consumação de uma "necessidade" ou de um "desejo", quer a diferir de si. Mas, em qualquer destes casos, um tal ente-presente não seria "constituído" por essa diferança.

Ora, se nos referirmos mais uma vez ainda à diferença semiológica, o que Saussure, em particular, nos recordou? Que "a língua (que portanto consiste apenas em diferenças) não é uma função do sujeito falante". Isso implica que o sujeito (identidade a si ou, eventualmente, consciência da identidade a si, consciência de si) está inscrito na língua, é "função" da língua, não se torna sujeito *falante* a não ser conformando a sua fala, mesmo na denominada "criação", mesmo na denominada "transgressão", com o sistema de prescrições da língua como sistema de diferenças, ou pelo menos com a lei geral da diferança, regendo-se pelo princípio da língua, a qual Saussure diz ser "a linguagem menos a fala". "A língua é necessária para que a fala seja inteligível e produza todos os seus efeitos".

Se, por hipótese, aceitarmos como absolutamente rigorosa a oposição da fala à língua, a diferança será, não apenas o jogo das diferenças na língua, mas também a relação da fala com a língua, o desvio pelo qual devo igualmente passar para falar, a caução silenciosa que devo pagar; o que, regendo esta todas as relações do uso com o esquema, da mensagem com o código etc, vale da mesma forma para semiologia geral. Em outro lugar*, procurei sugerir que essa

* *De la grammatologie*. (N.T.)

diferança na língua e na relação da fala com a língua interdiz a dissociação essencial que, num outro extrato do seu discurso, Saussure queria, tradicionalmente, marcar entre a fala e a escrita. A prática da língua ou do código, pressupondo um jogo de formas, sem substância determinada e invariável, pressupondo igualmente na prática desse jogo uma retenção e uma proteção das diferenças, um espaçamento e uma temporização, um jogo de rastros, deve ser necessariamente uma espécie de escrita *avant la lettre*, uma arqui-escrita sem origem presente, sem arquia*. Daí a rasura controlada da arquia e a transformação da semiologia geral em gramatologia, operando esta um trabalho crítico sobre tudo o que, na semiologia e mesmo no seu conceito matricial — o signo — retinha pressupostos metafísicos incompatíveis com o motivo da diferança.

Poderemos ser tentados por uma objeção: sem dúvida, o sujeito só se torna *falante* entrando em comércio com o sistema das diferenças lingüísticas; ou ainda, o sujeito apenas se torna *significante* (em geral, pela fala ou por outros signos) inscrevendo-se no sistema das diferenças. Neste sentido, sem dúvida, o sujeito falante ou significante não seria presente a si, enquanto falante ou significante, sem o jogo da diferança lingüística ou semiológica. Mas não se pode conceber uma presença e uma presença a si do sujeito antes da sua fala ou do seu signo, uma presença a si do sujeito numa consciência silenciosa e intuitiva.

Uma tal questão pressupõe, portanto, que antes do signo e fora dele, excluindo todo o rastro e toda a diferença, qualquer coisa semelhante à consciência é possível. E que, antes mesmo de distribuir os seus signos no espaço e no mundo, ela pode reunir-se a si mesma na sua presença. Ora, o que é a consciência? Que quer dizer "consciência"? A maioria das vezes na própria forma do "querer-dizer"**, ela se dá unicamente a pensar, sob todas as suas modificações, como presença a si, percepção de si da presença. E o que vale para a consciência vale aqui para a denominada existência subjetiva em geral. Da mesma forma que a categoria do sujeito não pode, não pôde nunca ser pensada sem a referência à presença como *üpokeimenon* ou como *ousia* etc, também o sujeito como consciência apenas se pôde sempre anunciar como presença a si. O privilégio atribuído à consciência significa pois o privilégio atribuído à presença; e mesmo se descrever-se, à profundidade em que o faz Husserl, a temporalidade transcendental da consciência,

* Neologismo formado diretamente a partir do grego *arkhê*. (N.T.)

** Em *La voix et le phénomene*, o A. propôs esta tradução ("querer-dizer") para transcrever a utilização por Husserl do verbo *bedeuten*. Na verdade, para este, *Bedeutung*, ao invés do que estabelecera Frege, não significava "referência" ou "denotação" oposta ao "sentido" (*Sinn*), mas, em particular, o "sentido" da expressão (*Ausdruck*) lingüística, distinguindo-se assim do "sentido" (*Sinn*) como propriedade geral de todas as experiências de consciência. (N.T.)

é ao "presente vivo" que se atribui o poder de síntese e de reunião incessante dos rastros.

Este privilégio é o éter da metafísica, o elemento do nosso pensamento enquanto prisioneiro da língua da metafísica. Impossível delimitar uma tal clausura sem solicitar* esse valor de presença que Heidegger mostrou ser a determinação onto-teológica do ser; e, solicitando assim esse valor de presença, por um questionamento cujo estatuto deve ser bastante singular, interrogamos o privilégio absoluto dessa forma ou dessa época da presença em geral que é a consciência como querer-dizer na presença a si.

Acabamos, portanto, por estabelecer a presença — e singularmente a consciência, o estar junto a si** da consciência — não mais como a forma matricial absoluta do ser, mas com uma "determinação" e com um "efeito". Determinação ou efeito no interior de um sistema que não é mais o da presença, mas o da diferança, e que tolera tampouco a oposição da atividade e da passividade como a da causa e do efeito ou a da indeterminação e da determinação etc, de tal modo que ao designarmos a consciência como um efeito ou como uma determinação continuamos, por razões estratégicas que podem ser mais ou menos lucidamente deliberadas e sistematicamente calculadas, a operar segundo o léxico daquilo mesmo que delimitamos.

Antes de ser, tão radicalmente e tão expressamente, o de Heidegger, esse gesto foi também o de Nietzsche e de Freud; que, como se sabe, e por vezes de modo semelhante, puseram em questão a consciência na sua certeza segura de si. Ora não é assinalável que o tenham feito, um e outro, a partir do motivo da diferança?

Este aparece quase nomeado nos seus textos e nesses lugares em que tudo se joga. Não poderei aqui estender-me neles; recordarei apenas que, para Nietzsche, "a grande atividade principal é inconsciente" e que a consciência é o efeito de forças cuja essência, as vias e os modos não lhe são próprias. Ora a própria força nunca está presente: ela não é mais do que um jogo de diferenças e de quantidades. Não haveria força em geral sem a diferença entre as forças; e aqui a diferença de quantidade conta mais do que o conteúdo da quantidade, do que a grandeza absoluta em si mesma: "A própria quantidade não é, pois, separável da diferença de quantidade. A diferença de quantidade e a essência da força, a relação entre a força e a força. Sonhar com duas forças iguais, mesmo atribuindo-lhes uma diferença de sentido, é um sonho

* Mais adiante o A. recordará que, em "velho latim", *sollicitare* significa "abalar como um todo, fazer tremer na totalidade". (N.T.)

** "Auprès de soi" poderia ainda traduzir-se como "perto de si". (N.T.)

aproximativo e grosseiro, sonho estatístico em que o vivo mergulha, mas que a química dissipa" (G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, p. 49). Não é todo o pensamento de Nietzsche uma crítica da filosofia como indiferença ativa à diferença, como sistema de redução ou de repressão adiaforística? O que não exclui, segundo a mesma lógica, segundo a própria lógica, que a filosofia viva *na* e *da* diferança, virando assim as costas para o *mesmo* que não é o idêntico. O mesmo é, precisamente, a diferança (com um *a*) como passagem desviada e equívoca de um diferente para outro, de um termo da oposição para o outro. Poder-se-ia assim retomar todos os pares de oposição sobre os quais está construída a filosofia e dos quais vive o nosso discurso para aí vermos, não apenas a oposição, mas anunciar-se uma necessidade tal que um dos termos apareça aí como diferança do outro, como o outro diferido na economia do mesmo (inteligível como diferante do sensível, como sensível diferido; o conceito como intuição diferida — diferante; a cultura como natureza diferida — diferante; todos os outros da *physis* — *tekhnê, nomos, thesis*, sociedade, liberdade, história, espírito, etc. — como *physis* diferante. *Physis em diferança*. (Aqui se indica o lugar de uma reinterpretação da *mimesis* na sua pretensa oposição à *physis*). É a partir do desdobramento deste mesmo, como diferança que se anuncia a mesmidade da diferença e da repetição no eterno retorno. Outros tantos temas que é possível relacionar, em Nietzsche, com a sintomatologia que diagnostica sempre o desvio ou o ardil de uma instância dissimulada da diferança; ou ainda com toda a temática da interpretação ativa que substitui pela decifração incessante o desvelamento da verdade como apresentação da coisa mesma na sua presença etc. Cifra sem verdade ou, pelo menos, sistema de cifras não-dominado pelo valor de verdade, o qual se torna desse sistema uma função simplesmente compreendida, inscrita, circunscrita.

Poderemos portanto chamar diferança a essa discórdia "ativa", em movimento, de forças diferentes e de diferenças de forças que Nietzsche opõe a todo o sistema da gramática metafísica por toda a parte onde ele comanda a cultura, a filosofia e a ciência.

É historicamente significante que essa diaforística, enquanto energética ou economia de forças e que se conjuga com o questionamento do primado da presença como consciência, seja também o motivo maior do pensamento de Freud: outra diaforística, conjuntamente teoria da cifra (ou do rastro) e energética. O questionamento da autoridade da consciência é, antes de mais e sempre, diferencial.

Os dois valores aparentemente diferentes da diferança enlaçam-se na teoria freudiana: o diferir como discernibilidade, distinção, afastamento, diastema, *espaçamento*, e o diferir como desvio, demora, reserva, *temporização*.

1. Os conceitos de rastro (*Spur*), de "sulcamento" (*Bahnung*), de forças de "sulcamento" são, desde o *Entwurf**, inseparáveis do conceito de diferença. Não se pode descrever a origem da memória e do psiquismo como memória em geral (consciente ou inconsciente) senão tendo em conta a diferença entre "sulcamentos"**. Freud di-lo

---

* Derrida refere-se aqui ao *Esboço de Psicanálise* de Freud. (N.T.)

** No original "*frayage*". O verbo francês *frayer* designa, tal como o alemão *bahnen*, o ato de abrir, trilhar ou marcar um caminho. Falta-nos em português um substantivo que dê conta deste mesmo sentido. Nos textos de Freud em que o conceito de *Bahnung* se anuncia, acentua-se que este rompimento de um "caminho" ou de um percurso implica, por seu turno, uma certa resistência do "meio" em que ele é traçado. O verbo português que melhor nos parece exprimir este duplo movimento de "pressão" e "resistência" na abertura de um percurso (mas também na produção de um "rastro") é o verbo *sulcar*. Daí que tenhamos optado por esta substantivação pouco usual: *sulcamento*.
Para melhor justificar esta escolha e simultaneamente fornecer ao leitor o contexto das reflexões de Derrida sobre Freud que aqui é apenas liminarmente evocado, permita-se-nos a transcrição do seguinte passo do seu "Freud et la scéne de l'écriture" (*in L'écriture et la différence*, Ed. du Seuil, 1967):
"Tratava-se, em 1895, de explicar a memória no estilo das ciências naturais, de 'propor uma psicologia como ciência natural, isto é, de representar os acontecimentos psíquicos como estados quantitativamente determinados de partículas materiais distintas' ". Ora, "uma das propriedades principais do tecido nervoso é a memória, isto é, de uma forma inteiramente geral, a aptidão para ser alterado de uma forma durável por acontecimentos que se produzem apenas uma vez". (...) Recusando a distinção, corrente na sua época, entre "células de percepção" e "células de recordações", Freud constrói então a hipótese das "grades de contato" e do "sulcamento" (*Bahnung*), do rompimento do caminho (*Bahn*). O que quer que pensemos da fidelidade ou das rupturas por vir, esta hipótese é notável, desde que a consideremos como um modelo metafórico e não como uma descrição neurológica. O sulcamento, o caminho traçado, abre uma via condutora. O que pressupõe uma certa violência e uma certa resistência perante a efração. A via é rompida, cortada, *fracta*, sulcada ("*frayée*"). Ora haveria dois tipos de neurônios: os neurônios permeáveis, () que não ofereceriam nenhuma resistência e não reteriam, portanto, nenhum rastro ("*trace*") das impressões, seriam os neurônios da percepção; outros neurônios () oporiam grades de contato à quantidade de excitação conservando-lhe assim o rastro impresso: estes oferecem, portanto, uma possibilidade de representar-se (*darzustellen*) a memória". Primeira representação, primeira encenação da memória. (...) Freud não atribui qualidade psíquica senão a estes neurônios. Eles são os "portadores da memória e portanto, provavelmente, dos acontecimentos psíquicos em geral". A memória não é, pois, uma propriedade do psiquismo entre outras, é a própria essência do psiquismo. Resistência e, por isso mesmo, abertura à efração do rastro.
Ora, se supor que Freud fala aqui somente a linguagem da quantidade plena e presente, se supor, como aparentemente parece acontecer, que ele se instala na oposição simples da quantidade e da qualidade (estando esta reservada para a transparência pura de uma percepção sem memória), o conceito de sulcamento mostra-se quanto a isso intolerante. A igualdade das resistências ao sulcamento ou equivalência das forças de sulcamento reduziria toda e qualquer *preferência* na escolha dos itinerários. A memória ficaria paralisada. A diferença entre os sulcamentos, eis a verdadeira origem da memória e, portanto do psiquismo". (N.T.)

expressamente. Não há "sulcamento" sem diferença nem diferença sem rastro.

2. Todas as diferenças na produção dos rastros inconscientes no processo de inscrição (*Niederschrift*) podem também ser interpretadas como momentos da diferança, no sentido da colocação em reserva. Segundo um esquema que não cessou de guiar o pensamento de Freud, o movimento do rastro é descrito como um esforço da vida que se protege a si mesma *diferindo* o investimento perigoso, constituindo uma reserva (*Vorrat*). E todas as oposições de conceitos que sulcam o pensamento freudiano relacionam cada um dos conceitos com o outro como momentos de um desvio na economia da diferança. Um é o outro diferido, um diferindo do outro. O uno é o outro em diferança, o uno é a diferança do outro. É assim que toda a *oposição* aparentemente rigorosa e irredutível (por exemplo, a do secundário e do primário) vê-se classificada, num momento ou no outro, como "ficção teórica". E é ainda deste modo, por exemplo (mas semelhante exemplo comanda tudo, comunica com tudo), que a diferença entre o princípio do prazer e o princípio da realidade não é senão a diferença como desvio (*Aufschieben, Aufschub*). Em *Para além do princípio do prazer*, Freud escreve: "Sob a influência do instinto de conservação do eu, o princípio do prazer apaga-se e dá lugar ao princípio da realidade, o qual provoca que, sem renunciarmos ao objetivo final que constitui o prazer, nós consistamos em diferir-lhe a realização, em não lhe aproveitar certas possibilidades que se nos oferecem se a apressarmos, em suportar mesmo, por meio de um longo desvio (*Aufschub*) que tomamos para chegar ao prazer, um desprazer momentâneo".

Tocamos aqui o ponto da maior obscuridade, o próprio enigma da diferança, aquilo que justamente lhe divide o conceito por meio de uma estranha partilha. Não é necessário que nos apressemos em decidir. Como pensar *simultaneamente* a diferença como desvio econômico que, no elemento do mesmo, visa sempre reencontrar o prazer ou a presença diferida por cálculo (consciente ou inconsciente) e, por outro lado, a diferança como relação com a presença impossível, como dispêndio* sem reserva, como perda irreparável da presença, usura irreversível de energia, mesmo como pulsão de morte e relação com o inteiramente-outro que, na aparência, interrompe toda e qualquer economia? É evidente — é a evidência mesma — que não se pode pensar *conjuntamente* o econômico e o não-econômico, o mesmo e o *inteiramente-outro* etc.

* A noção de *dispêndio (dépense)* foi particularmente desenvolvida por Georges Bataille sobre quem J. Derrida escreveu um importante texto já atrás referido, "De l'économie restreinte à l'économie générale". As linhas que se seguem têm precisamente como pano de fundo esse texto onde Derrida reflete sobre as relações entre Bataille e Hegel. (N.T.)

Se a diferança é esse impensável, talvez, não nos devamos apressar em trazê-la à evidência, ao elemento filosófico da evidência que, em breve, com a infalibilidade de um cálculo que lhe conhecemos bem, lhe teria dissipado (à diferança) a miragem e o ilógico, para lhe reconhecermos precisamente (a esse elemento) o seu lugar, a sua necessidade, a sua função na estrutura da diferança. Aquilo que na filosofia reencontraria nela (diferança) uma vantagem para si (filosofia) já está tomado em conta no sistema da diferança tal como esta aqui se calcula*. Tentei um outro lugar, numa leitura de Bataille, indicar o que poderia ser um *pôr-em-relação*, se assim o quisermos, simultaneamente rigoroso e, num sentido novo, "científico", entre a "economia restrita" que não dá qualquer lugar ao dispêndio sem reserva, à morte, à exposição ao não-sentido etc, e uma economia geral que *tenha em conta* a não-reserva, que tenha em reserva a não-reserva, se for possível dizê-lo. Relação entre uma diferança que reencontra o seu proveito, e uma diferança que falha em encontrar o seu proveito, confundindo-se a *posição* de uma presença pura e sem perda com a da presença absoluta, da morte. Por esse relacionamento da economia restrita e da economia geral desloca-se e reinscreve-se o próprio projeto da filosofia, sob a espécie privilegiada do hegelianismo. Obrigamos a *Aufhebung* — a superação — a escrever-se de outro modo. Talvez, simplesmente, a escrever-se. Melhor, a ter em conta a sua consumação da escrita.

Porque o caráter econômico da diferança não implica de modo algum que a presença diferida possa ser sempre reencontrada, que não haja aí mais do que um investimento que retarda provisoriamente e sem perda da apresentação da presença a percepção do benefício ou o benefício da percepção. Contrariamente à interpretação metafísica, dialética, "hegeliana", do movimento econômico da diferança, é necessário admitir aqui um jogo no qual quem perde ganha e quem ganha perde em todos os lances. Se a apresentação desviada permanece definitivamente e implacavelmente recusada, isso não significa que um certo presente permaneça escondido ou ausente; mas a diferança mantém-nos em relação com aquilo que desconhecemos necessariamente exceder a alternativa da presença e da ausência. Uma certa alteridade — Freud dá-lhe o nome metafísico de inconsciente — é definitivamente subtraída a qualquer processo de apresentação pelo qual a chamaríamos a se apresentar em pessoa. Nesse contexto e com esse nome, o inconsciente não é, como se sabe, uma presença a si escondida, virtual, potencial. O inconsciente difere-se, o que significa sem dúvida que ele se tece de diferenças e também que envia, que delega representantes, mandatários;

* O A. estabelece um jogo de palavras intraduzível entre "*tenir compte*" (ter em conta, ter calculado) e "*trouver compte*" (tirar proveito, benefício ou vantagens em qualquer coisa). (N.T.)

mas não há nenhuma hipótese de que o delegante "exista", seja presente, seja "ele-mesmo" em qualquer parte e menos ainda de que ele se torne consciente. Nesse sentido, contrariamente aos termos de um velho debate, carregado de todos os investimentos metafísicos que sempre comprometeu, o "inconsciente" é tão pouco uma coisa quanto outra coisa, tão pouco uma coisa quanto uma consciência virtual e camuflada. Essa alteridade radical em relação a toda a forma possível de presença marca-se em efeitos irredutíveis de fora-de-tempo, de retardamento. E, para descrevê-las, para ler os rastros dos rastros "inconscientes" (não há rastro "consciente"), a linguagem da presença ou da ausência, o discurso metafísico da fenomenologia é inadequado. (Mas o "fenomenólogo" não é o único a falar)*.

A estrutura do retardamento (*Nachträglichkeit*), com efeito, interdiz que se faça da temporalização (temporização) uma simples complicação dialética do presente vivo com síntese originária e incessante, constantemente reconduzida a si, reunida sobre si, reunidora de rastros retencionais e de aberturas protencionais. Com a alteridade do "inconsciente" entramos em relação, não com horizontes de presentes modificados — passados ou por vir —, mas com um "passado" que não foi nunca presente nem o será jamais, cujo "por vir" futuro não será nunca a *produção* ou a *reprodução* na forma da presença. O conceito de rastro é, pois, incomensurável com o de retenção, de

* Pode talvez ler-se aqui uma referência indireta ao discurso lacaniano. De fato, a partir de certo momento, estabeleceu-se entre Lacan e Derrida um conflito surdo e nem sempre expresso, particularmente animado por certos "apartes" do primeiro, ao que não será estranho o fato de, em pleno apogeu do magistério lacaniano, Derrida ter publicado uma série de textos direta ou indiretamente decorrentes de Freud quase sem qualquer alusão a esse magistério. Numa longa nota de *Positions* (trad. port., p. 106), Derrida procura esclarecer a sua posição quanto a esse conflito. Permita-se-nos citar dessa nota este passo onde a questão aqui levantada pelo A. parece encontrar alguma ressonância: "Seguro da importância desta problemática (de Lacan) no campo psicanalítico, assinalei também aí um certo número de motivos maiores que a retinham das questões críticas que eu estava a formular, e *no* campo logocêntrico, ou mesmo fonologista, que eu tentava delimitar e solicitar. Estes motivos eram, entre outros, os seguintes: 1.º) Um *télos* da 'palavra plena' na sua ligação essencial (e por vezes efeitos de identificação encantatória) com a Verdade. Aqui, reler em toda a amplitude das suas ressonâncias o capítulo sobre 'Parole vide e parole pleine dans la réalization psycanalytique du sujet': 'Sejamos categóricos, na anamnese psicanalítica não se trata de realidade, mas de verdade, porque o efeito de uma palavra plena é reordenar as contingências passadas dando-lhes o sentido das necessidades futuras, tal como são constituídas pelo pouco de liberdade através da qual o sujeito as faz presentes' (p. 256), 'o nascimento da verdade na palavra', 'a verdade dessa revelação' na 'palavra presente' (*ibidem*) e*tantas outras* proposições desse tipo. Apesar de muitas variações elípticas e rapsódicas, nunca encontrei um pôr em questão rigoroso sobre este valor de verdade no seu mais pertinente lugar histórico e arquitetônico'. (N.T.)

vir-a-ser-passado daquilo que foi presente. Não se pode pensar o traço — e, portanto, a diferança, — a partir do presente ou da presença do presente.

Um passado que não foi nunca presente, esta fórmula é aquela pela qual Emmanuel Levinas, segundo caminhos que não certamente os da psicanálise, qualifica o rastro e o enigma da alteridade absoluta: outrem*. Nestes limites e pelo menos neste ponto de vista, o pensamento da diferança implica toda a crítica da ontologia clássica empreendida por Levinas. E o conceito de rastro como o de diferança, organiza assim, através destes rastros diferentes e destas diferenças de rastros, no sentido de Nietzsche, de Freud, de Levinas [estes "nomes de autores" não são aqui mais do que indícios, a rede que reúne e atravessa a nossa "época" como delimitação da ontologia (da presença)].

Ou seja, do ente ou da ente(i)dade. É a dominação do ente que, por toda a parte, a diferança vem solicitar, no sentido em que *sollicitare* significa, em latim antigo, abalar como um todo, fazer tremer na totalidade. É a determinação do ser em presença ou em ente(i)dade que é, portanto, interrogada pelo pensamento da diferença. Semelhante questão não poderia surgir e deixar-se compreender sem que se abra em qualquer parte a diferença entre o ser e o ente. Primeira conseqüência: a diferença não é. Ela não é um ente-presente, por mais excelente, único, principal ou transcendente que o desejemos. Não comanda nada, não reina sobre nada e não excerce em parte alguma qualquer autoridade. Não se anuncia por nenhuma maiúscula. Não somente não há qualquer reino da diferança como esta fomenta a subversão de todo e qualquer reino. O que a torna evidentemente ameaçadora e infalivelmente receada por tudo aquilo que em nós deseja o reino, a presença passada ou por vir de um reino. É sempre em nome de um reino que se pode, acreditando vê-la engrandecer-se com uma maiúscula, acusá-la de querer reinar.

Será que desse modo a diferança se ajusta na distância da diferença ôntico-ontológica tal como ela se pensa, tal como a "época" aí se pensa, em particular "através", se ainda é possível dizê-lo, da incontornável meditação heideggeriana?

Não há resposta simples para uma tal questão.

Sobre uma certa face dela mesma, a diferança mais não é certamente que o desdobramento historial e epocal do ser ou da diferença ontológica. O *a* da diferança marca o *movimento* desse desdobramento.

E, contudo, o pensamento do *sentido* ou da *verdade* do ser, a determinação da diferança em diferença ôntico-ontológica, a diferença

* O grande texto de Derrida sobre Levinas é "Violence et métaphysique, essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas" publicado primeiramente na *Révue de métaphysique et de moral*, 1964, n.os 3/4 e depois recolhido em*L'ecriture et la différence*. (N.T.)

pensada no horizonte da questão *do ser*, não será isto ainda um efeito intrametafísico da *diferança*? O desdobramento da diferança talvez não seja apenas a verdade do ser e da epocalidade do ser. Talvez seja necessário tentar pensar este pensamento inaudito, este sulcamento* silencioso: que a história do ser, cujo pensamento compromete o logos greco-ocidental, tal como ela se produz através da diferença ôntico-ontológica, não é ela própria mais do que uma época do *diapherein*. Nem sequer poderíamos continuar a chamar-lhe "época", uma vez que o conceito de epocalidade pertence ao interior da história como história do ser. Uma vez que o ser jamais teve "sentido", jamais foi pensado ou dito senão dissimulando-se no ente, a diferança, de uma certa e muito estranha maneira, (é) mais "velha" do que a diferença ontológica ou que a verdade do ser. É a essa idade que se pode chamar jogo do rastro. De um rastro que não pertence mais ao horizonte do ser, mas cujo jogo suporta e contorna** o sentido do ser: jogo do rastro ou diferança que não tem sentido nem é. Que não pertence. Nenhum suporte, mas também nenhuma profundidade para esse jogo de xadrez sem fundo onde ser é posto em jogo.

É talvez assim que o jogo heracliteano do *en diapheron auto*, do uno diferindo de si, em diferendo consigo, se perde já como um rastro na determinação do *diapherein* em diferença ontológica.

Pensar a diferença ontológica permanece sem dúvida uma tarefa difícil cujo enunciado se manteve quase inaudível. De igual modo, preparar-se, para além do nosso*logos*, para uma diferança tanto mais violenta quanto ela se não deixa chamar à razão como epocalidade do ser e diferença ontológica, não é nem dispensar-se de passar pela verdade do ser nem, de modo algum, "criticá-la", "contestá-la", desconhecer-lhe a incessante necessidade. Pelo contrário, é necessário que nos demoremos na dificuldade desta passagem, repeti-la na leitura rigorosa da metafísica por toda parte onde ela normaliza o discurso ocidental, e não apenas nos textos da "história da filosofia". É necessário deixar em todo o rigor aparecer/desaparecer aí o rastro de que excede a verdade do ser. Rastro (do que) não pode jamais apresentar-se, rastro que jamais pode, ele próprio, apresentar-se: aparecer e manifestar-se como tal no seu

---

* O termo francês que o A. emprega — "*tracement*" — significa, literalmente, "traçado". Mas convém ter em conta que os "traços" deste "traçado" não são representações "originárias" (como o são, por exemplo, as linhas do arquiteto em relação a sua "idealização", por um lado, e ao edifício construído, por outro), mas "rastros", marcas, sulcos, em que a "origem" se retira. Perante isso, corremos o risco de repetir a mesma palavra com que traduzíramos já um conceito diverso ("*frayage*", em Freud), na certeza, porém, de que, para Derrida, o que nesse conceito freudiano se anunciava já era o movimento fundamental do rastro e do seu "traçamento". (N.T.)

** No original "*border*", orlar, ladear, "limitar". (N.T.)

fenômeno. Rastro para além do que liga em profundidade a ontologia fundamental e a fenomenologia. Sempre diferante, o rastro não é nunca como tal, em apresentação de si. Apaga-se apresentando-se, silencia-se ressoando, como o *a* escrevendo-se, inscrevendo *a* sua pirâmide na diferança.

Deste movimento pode-se sempre revelar o rastro anunciador e reservado no discurso metafísico e sobretudo no discurso contemporâneo que diz, através das tentativas pelas quais acabamos de nos interessar (Nietzsche, Freud, Levinas), a clausura da ontologia; singularmente no texto heideggeriano.

Este provoca-nos a interrogar a essência do presente, a presença do presente.

O que é o presente? O que é pensar o presente na sua presença?

Consideremos, por exemplo, o texto de 1946 que se intitula *Der Spruch des Anaximander**. Heidegger recorda aí que o esquecimento do ser esquece a diferença entre o ser e o ente: "Mas a coisa do ser (*die Sache des Seins*), está em ser o ser *do* ente. A forma lingüística deste genitivo de uma enigmática multivalência nomeia uma gênese (*Genesis*), uma proveniência (*Herkunft*) do presente a partir da pre*sença (des Anwesenden aus dem Anwesen)*. Mas, com o desdobramento de ambos, a essência (*Wesen*) dessa proveniência permanece secreta (*verborgen*). Não apenas a essência dessa proveniência, mas também a simples relação entre pre*sença* e pre*sente (Anwesen und Anwesendem)* se mantém impensada. Desde a aurora, parece que a pre*sença* e o ente-pre*sente* sejam, cada um do seu lado, separadamente algo. Imperceptivelmente, a presença vem a ser ela mesma um pre*sente*... A essência da pre*sença (Das wesen des Anwesens)* e, deste modo, a diferença entre a pre*sença* e o pre*sente* é esquecida. *O esquecimento do ser é o esquecimento da diferença entre o ser e o ente*" (tradução em *Caminhos*, pp. 296-297).

E, ao lembrar-nos a diferença entre o ser e o ente (a diferença ontológica) como diferença entre a presença e o presente, Heidegger avança um conjunto de proposições de que se não tratará aqui, por qualquer tonta precipitação, de "criticar", mas, antes, de devolver ao seu poder de provocação.

Procedamos lentamente. Aquilo que, portanto, Heidegger quer marcar, é o seguinte: a diferença entre o ser e o ente, o olvidado da metafísica desapareceu sem deixar rastro. O próprio rastro da diferença se dissipou. Se admitimos que a diferança (é) (ela mesma) diversa da

---

* "A fala de Anaximandro", texto incluído em*Holzwege* (trad. franc.*Chemins qui ménent nulle part*, Gallimard, 1962, trad. Wolfgang Brokmeie. (N.T.)

ausência e da presença, se ela é *rastro*, seria necessário falar aqui, tratando-se do esquecimento da diferença (entre o ser e o ente), de uma desaparição do rastro do rastro. É o que parece efetivamente implicar a seguinte passagem da *Fala de Anaximandro*: "O esquecimento do ser faz parte da própria essência do ser, por ele velada. O esquecimento pertence tão essencialmente ao destino do ser que esse destino começa precisamente como desvelamento do pre*sente* na sua pre*sença*. Isso quer dizer: a História do ser começa pelo esquecimento do ser naquilo em que o ser recolhe a sua essência, a diferença com o ente. A diferença não comparece*. Mantém-se esquecida. Só o diferenciado — o presente e a presença (*das Anwesende und das Anwesen*) se revela, mas não *enquanto* diferenciado. Pelo contrário, o rastro matinal (*die frühe Spur*) da diferença apaga-se desde que a presença surge como um ente-presente (*das Anwesen wie ein Anwesendens erscheint*) e descobre a sua proveniência num (ente)-presente supremo (*in einem höchsten Anwesenden*)".

Uma vez que o rastro não é uma presença, mas o simulacro de uma presença que se desloca, se transfere, se reenvia, ele não tem propriamente lugar, o apagamento pertence a sua estrutura. Não apenas o apagamento que sempre deve poder surpreendê-la, sem o qual ela não seria rastro, mas indestrutível e monumental substância, mas o apagamento que desde o início o constitui como rastro, que o instala na mudança de lugar e o faz desaparecer na sua aparição, sair de si na sua posição. O apagamento do rastro precoce (*die Frühe Spur*) da diferença é portanto "o mesmo" que o seu sulcamento no texto metafísico. Este deve ter guardado a marca daquilo que perdeu ou reservou; pôs de lado. O paradoxo de uma tal estrutura é, na linguagem da metafísica, esta inversão do conceito metafísico que produz o efeito seguinte: o presente torna-se signo do signo, rastro do rastro. Ele não é mais aquilo para que em última instância reenvia todo reenvio. Torna-se uma função numa estrutura de reenvio generalizado. É rastro e rastro do apagamento do rastro.

O texto metafísico é assim*compreendido*. Lisível ainda; e a ler. Não está cercado, mas atravessado pelo seu limite, marcado no seu interior pelo sulco múltiplo da sua margem. Propondo *simultaneamente* o monumento e a miragem do rastro, o rastro simultaneamente sulcado e apagado, simultaneamente vivo e morto, vive como sempre de também simular a vida na sua inscrição guardada. Pirâmide. Não uma demarcação a transpor, mas, pétreo, sobre uma muralha, a decifrar de outro modo, um texto sem voz.

---

* "*Faire défaut*" em francês. Por isso poderíamos igualmente dizer que a "diferença" *está em falta*. (N.T.)

Pensamos então, sem contradição, sem atribuir pelo menos qualquer pertinência a semelhante contradição, o perceptível e o imperceptível do rastro. O "rastro matinal" da diferença perdeu-se numa invisibilidade sem retorno e, contudo, a sua própria perda é resguardada, guardada, considerada*, retardada. Num texto. Sob a forma da presença. Da propriedade. Que é, ela própria, um efeito de escrita.

Depois de ter dito o apagamento do rastro matinal, Heidegger pode portanto, na contradição sem contradição, consignar, subscrever a cunhagem do traço. Um pouco mais longe: "A diferença entre o ser e o ente não pode, todavia, vir seguidamente à experiência como um olvidado, a não ser que ela já esteja descoberta com a presença do presente (*mit dem Anwesen des Anwesenden*) e cunhada desse modo num astro (*so eine spur geprägt hat*) que permanece guardado (*gewahrt bleibt*) na língua da qual advém o ser".

Mais adiante ainda, meditando o*to khreôn* de Anaximandro, aqui traduzido por *Brauch* (sustento)**, Heidegger escreve o seguinte:

---

* Em francês "*regardée*" jogando assim com o termo anterior "*gardée*" (guardada). (N.T.)

** Heidegger propõe a tradução *der Brauch* (termo que normalmente se verte em português por *uso* ou *prática*) para o *to khreôn* de Anaximandro cuja tradução consagrada é "necessidade" ["(o *apeiron*), a fonte de geração das coisas que existem é aquela em que se verifica também a destruição "segundo a necessidade", "*kata tó khreôn*"..."]. Todavia, o contexto de pensamento em que essa proposta toma lugar inviabiliza de fato a sua tradução vulgar, uma vez que aquilo que Heidegger visa é um sentido "mais original" do próprio *uso*: "Habitualmente", diz Heidegger, "compreendemos *brauchen* no sentido de utilizar e de ter necessidade, no interior do uso e da utilização. Aquilo de que sempre temos necessidade no exercício da utilização torna-se usual. O utilizado está em uso. De modo algum pensamos aqui *der Brauch*, enquanto tradução de *to khreôn*, nessas acepções derivadas e correntes. Ater-nos-emos, pelo contrário, à sua significação fundamental: *brauchen* é *bruchen*, em latim *frui*, que deu em alemão, a partir de *fructum, Frucht* e *fruchten*. Traduzi-lo-emos aqui livremente por "fruir"; ora, "fruir" significa: regozijar-se com alguma coisa, estar no seu regozijo e, assim, tê-la em uso". O já citado tradutor francês de *Holzewege* chama atenção para o fato de esta significação original não parecer, "em rigor, *forçada* ao leitor alemão". Mais se deverá acrescentar que o não será de todo para o português, já que encontramos na nossa língua um verbo onde parece reunir-se maravilhosamente o jogo de sentido que Heidegger sublinha: "*usufruir*". Poderíamos, por certo, retirar daqui preciosas conseqüências para uma tradução portuguesa de Heidegger, mas uma necessária fidelidade de tradução exige-nos que aceitemos aqui um jogo a três línguas e não a duas. O mesmo tradutor francês acentua que a tradução *maintien* é um "mal menor" que exige uma forte "solicitação" de sentido. Para esse termo poderíamos encontrar na nossa língua duas traduções literais: mantença, aquilo que mantém ou sustenta, e mantenedor, aquele que mantém ou sustenta. Em qualquer dos casos impõe-se a noção de um *ente* original que é "fruído" e do qual decorre aquilo que é mantido, percurso expressamente recusado por Heidegger ("Nesta tradução de *to khreôn, der Brauch* é pensado como aquilo, que no ser mesmo, se desdobra. A fruição, *frui, bruchen*, não se liga já, presentemente, a uma atitude de fruição do homem, logo na relação

"Dispondo acordo e deferência (*Fug und Ruch verfugend*), a manutenção liberta o presente (*Anwensende*) na sua permanência e deixa-o livre de cada vez para a sua permanência. Mas por isso mesmo o presente vê-se igualmente exposto ao perigo de endurecer-se na insistência (*in das blosze Beharren verhärtet*) a partir da sua duração permanecente. Assim a manutenção (*Brauch*) permanece, no mesmo instante, em si mesma, desapossamento (*Aushändigung:* des-sustentação) da presença (*des Anwesens*) *in den Un-fug*, no discordante (no disjunto). A manutenção acrescenta o *dis — (Der Brauch fügt das Un —)*".

E é no momento em que Heidegger reconhece a manutenção como rastro que a questão deve-se pôr: poder-se-á e até onde se pode levar esse rastro e o *dis* — da diferança como *Wesen des Seins*? O *dis* da diferança não nos remete para além da história do ser, para além da nossa língua também e de tudo o que nela se pode nomear? Não apelará ele, na língua do ser, à transformação, necessariamente violenta, dessa língua por uma língua inteiramente diferente?

Precisemos esta questão. E, para aí desalojarmos o "rastro" (e quem acreditou que alguma vez estivéssemos em perseguição de alguma coisa e não, muito pelo contrário, de pistas a serem seguidas?), leiamos esta passagem:

"A tradução de *to khreôn* por: "a manutenção" (*Brauch*) não provém de cogitações etimológico-lexicais. A escolha da palavra "manutenção" provém de uma prévia tradução (*Uber*-setzen) do pensamento que tenta pensar a diferença no desdobramento do ser (*im Wesen des Seins*) em direção ao começo historial do esquecimento do ser. A palavra "manutenção" é ditada ao pensamento na apreensão (*Erfahrung*) do esquecimento do ser. O que permanece propriamente a ser pensado na palavra "a manutenção" disso mesmo, *to khreôn* nomeia propriamente um rastro (*Spur*), rastro que desaparece de imediato (*alsbald verschwindet*) na história do ser que se desenvolve histórico-mundialmente como metafísica ocidental".

Como pensar o exterior de um texto? Mais ou menos do que a *sua própria* margem? Por exemplo, o outro do texto da metafísica ocidental? Sem dúvida o "rastro que desaparece de imediato na história do ser... como metafísica ocidental" escapa a todas as determinações, a todos os nomes que poderia receber no texto metafísico. Nesses nomes

---

com um ente, nem que este seja um ente supremo, *fruito Dei* como *beatitudo hominis*"). Perante isso, pareceu-nos mais indicado escolher, entre os sentidos comuns daqueles dois substantivos, aquele que nos pareceu mais passível de se libertar de uma determinação estritamente "ôntica" e de se abrir a uma ressonância "ontológica", libertação e abertura que a grafia artificial "sustento" procura justamente acentuar. (N.T.)

ele se resguarda e, portanto, dissimula-se. Não aparece como o rastro "ele mesmo". Mas é porque ele não poderia nunca aparecer em si mesmo, *como tal*. Heidegger diz também que a diferença não pode aparecer *enquanto tal*: "*Lichtung des Unterschiedes kann deshalb auch nicht bedeuten, dasz der Unterschied als der Unterschied erscheint*". Não há essência da diferança, esta (é) não apenas aquilo que não poderia deixar-se apropriar no *como tal*, de seu nome ou de seu aparecer, mas aquilo que ameaça a autoridade do *como tal* em geral, da presença da coisa mesma na sua essência. Que não haja nesse ponto essência própria[1] da diferança, isso implica que não haja nem ser nem verdade do jogo da escrita enquanto ele envolve a diferança.

Para nós, a diferança permanece um nome metafísico e todos os nomes que ela recebe na nossa língua são ainda, enquanto nomes, metafísicos. Em particular quando eles dizem a determinação da diferança em diferença entre a presença e o presente (*Anwesen/Anwesenden*), mas sobretudo, e já, de modo mais geral, quando eles dizem a determinação da diferança entre o ser e o ente.

Mais "velha" que o próprio ser, uma tal diferança não tem nenhum nome na nossa língua. Mas "sabemos já" que se ela é inominável,

---

1. A diferança não é uma "espécie" do gênero *diferença ontológica*. Se "a doação de *presença* é propriedade do *Ereignen*" (*Die Gabe von Anwesen ist Eigentum des Ereignens*) ("*Zeit und Sein*", in *L'endurance de la pensée, Plon, 1968, trad. franc. Fédier, p. 63), a diferança não é um processo de apropriação em qualquer sentido que o tomemos. Ela não é a sua posição (apropriação) nem a sua negação (expropriação), mas o outro. Desde então, parece, mas o que fazemos aqui é, muito mais, marcar a necessidade de um percurso por vir, ela não será, como o não é o ser, uma espécie de gênero Ereignis*. Heidegger: ..."então o ser tem o seu lugar no movimento que faz advir a si o próprio (*Dann gehort das Sein in das Ereignen*). Dele, o dar e a sua doação acolhem e recebem a sua determinação. Então o ser seria um gênero do *Ereignis* e não o Ereignis um gênero do ser. Mas a fuga que procura refúgio numa semelhante inversão seria demasiado fácil. Ela passa ao lado do verdadeiro pensar da questão (*Sie denkt am Sachverhalt vorbei*). Ereignis não é o conceito supremo que tudo compreende e sob o qual o ser e o tempo se deixariam ordenar. Relações lógicas de ordem nada significam aqui. Porque, na medida em que pensamos procurando o ser mesmo e seguimos o que ele tem de próprio (*seinem Eigenen folgen*), ele se reconhece com a doação, concedida pela oblação (*Reichen*) do tempo, da destinação da *parousia (gewährte Gabe des Geschickes von Anwesenheit)*. A doação da presença é propriedade do *Ereignen (Die Gabe von Anwesen ist Eigentum des Ereignens)*".
Sem a reinscrição deslocada desta cadeia (ser, presença, propriação etc) não chegaremos nunca a transformar de forma rigorosa e irreversível as relações entre o ontológico, geral ou fundamental, e o que ele domina ou se subordina no título de ontologia regional ou de ciência particular: por exemplo, a economia política, a psicanálise, a semiolingüística, a retórica, nas quais o valor de *propriedade* desempenha, mais do que em outros lugares, um papel irredutível, mas também as metafísicas espiritualistas ou materialistas. É essa elaboração preliminar que visam as análises articuladas neste volume. É evidente que semelhante reinscrição não será nunca contida num discurso filosófico ou teórico, nem, em geral, num discurso ou num escrito; apenas na cena daquilo que eu chamei algures o texto geral (1972).

não é por provisão, porque a nossa língua não encontrou ainda ou não recebeu este *nome*, ou porque seria necessário procurá-lo numa outra língua, fora do sistema finito da nossa. É porque não há *nome* para isso, nem mesmo o de essência ou de ser, nem mesmo o de "diferança", que não é um nome, que não é uma unidade nominal pura e se desloca sem cessar numa cadeia de substituições diferantes.

"Não há nome para isso": ler esta proposição na sua simplicidade. Esse inominável não é um ser inefável do qual nenhum nome poderia aproximar-se: Deus, por exemplo. Esse inominável é o jogo que faz com que haja efeitos nominais, estruturas relativamente unitárias ou atômicas a que chamamos nomes, cadeias de substituição de nomes, e nas quais, por exemplo, o efeito nominal "diferança" é, também ele, *arrastado*, transportado, reinscrito, como uma falsa entrada ou uma falsa saída e ainda parte do jogo, função do sistema.

O que nós sabemos, o que nós saberíamos se aqui se tratasse simplesmente de um saber, é que não houve nunca, que não haverá jamais uma palavra única, uma palavra-mestra. É por isso que o pensamento da letra *a* da diferança não é a prescrição primeira nem o anúncio profético de uma nomeação iminente e ainda inaudita. Esta "palavra" nada tem de querigmático* por pouco que lhe possamos perceber a "emaiusculação"**. Pôr em questão o nome do nome.

Não haverá nome único, nem que seja o nome do ser. E é necessário pensá-lo sem *nostalgia*, isto é, fora do mito da língua puramente maternal ou puramente paternal, da pátria perdida do pensamento. Pelo contrário, é necessário *afirmá-lo*, no sentido em que Nietzsche põe a afirmação em jogo, num certo riso e num certo passo de dança.

Depois desse riso e dessa dança, depois dessa afirmação estranha a qualquer dialética, fica em questão essa outra face da nostalgia que eu chamarei a *esperança**** heideggeriana. Não desconheço o quanto essa palavra pode ter aqui de chocante. Arrisco-a, todavia, sem lhe excluir qualquer implicação, e relaciono-a com aquilo que a *Fala de Anaximandro* me parece reter da metafísica: a procura do nome próprio, do nome único. Falando da "primeira palavra do ser" (*das frühe Wort des Seins: to Khreôn*), Heidegger escreve: "A relação com o presente, desdobrando a sua ordem na essência mesma da *presença*, é única (*ist ein einzige*). Mantém-se por excelência incomparável a qualquer relação. Ela pertence à unicidade do próprio ser (*Sie gehort zur Einzigkeit des Seins selbst*). A língua deveria, portanto, para nomear aquilo que desdobra no ser (*das Wesend des Seins*), encontrar uma só palavra, a palavra única (*ein einziges, das einzige Wort*). É aí que medimos quanto é arriscada toda a palavra do pensamento [toda a palavra pensante: *denkende Wort*] que se dirige ao ser (*dans dem Sein zugesprochen wird*). Não obstante, o que aqui se arrisca não é qualquer coisa de impossível; porque o ser fala em toda parte e sempre através de toda a língua".

Esta é a questão: a aliança da fala e do ser na palavra única, na palavra, enfim, própria. Tal é a questão que se inscreve na afirmação jogada da diferança. Ela se põe (sobre) cada um dos membros desta frase: "O ser/fala/em toda a parte e sempre/através/de toda/língua".

---

* Como se sabe, o grego *Kirion* designa o sentido próprio das palavras. (N.T.)

** O A. joga aqui com a combinação inesperada de duas expressões: "maiuscular" (grafar com maiúscula) e emascular (ou seja, castrar, figura central da "perda" em psicanálise). O que na "emaiusculação" se produz é, de fato, a perda essencial da maiúscula enquanto sinal gráfico do nome "próprio". (N.T.)

*** No original "*espérance*", termo cuja ressonância "escatológica" (e é essa ressonância que pode tornar "chocante" o seu emprego neste contexto) é muito mais forte do que a encontramos na palavra corrente "*éspoir*". (N.T.)

OUSIA E GRAMME*

Nota sobre uma nota de *Sein und Zeit*

> *"A extensão de presença surge-nos então como a mais perturbante, quando pensamos que, ainda e necessariamente, a ausência permanece determinada no inquietante de uma presença ampliada".*
>
> Heidegger, *Sein und Zeit*

Conduzida em vista da questão do sentido do ser, a "desconstrução" da ontologia clássica devia, antes de mais, abalar o "conceito vulgar" de tempo. Era uma condição da analítica do *Dasein*: este *é aí* pela abertura à questão do sentido do ser, pela pré-compreensão do ser; a temporalidade constitui "o ser de um ser aí (*Dasein*) que compreende o ser", ela é o "sentido ontológico do cuidado"** como estrutura do *Dasein*. É por isso que só ela pode dar o seu horizonte à questão do ser. Compreende-se assim a tarefa atribuída a *Sein und Zeit*. Ela é simultaneamente preliminar e urgente. Não é apenas necessário desembaraçar a explicitação da temporalidade dos conceitos tradicionais que comandam a linguagem corrente e a história da ontologia, de Aristóteles a Bergson, mas também dar conta da possibilidade dessa conceitualidade vulgar, reconhecer-lhe um "direito próprio" (p. 18).

Não se pode, pois, destruir a ontologia tradicional senão repetindo e interrogando a sua relação com o problema do tempo. Em que uma certa determinação do tempo comandou implicitamente a determinação do sentido do ser na filosofia? Heidegger anuncia-o, o partir do sexto parágrafo de *Sein und Zeit*. Anuncia-o apenas; e a partir daquilo que ele considera ainda e apenas como um signo, um ponto de referência, um "documento externo" (p. 25). É "a determinação do sentido do ser

---

* Primeira versão publicada em *L'endurance de la pensée* (recolha coletiva, *Pour saleur Jean Beaufret*), Plon, 1968.

** Em francês "*souci*", traduzindo o alemão "*Sorge*". Em qualquer dos casos, está presente uma amplitude de sentido que o termo "preocupação" não parece abranger. (N.T.)

como *parousia* ou como *ousia*, o que, na ordem ontológico-temporal, quer dizer 'presença' (*Anwesenheit*). O ente é apreendido no seu ser como 'presença' (*Anwesenheit*), o que significa que é compreendido em referência a um modo determinado do tempo, o 'presente' (*Gegenwart*)"[1].

O privilégio do presente (*Gegenwart*) teria já marcado o *Poema* de Parmênides. O *legein* e o *noein* deviam apreender um presente sob a espécie daquilo que permanece e persiste, próximo e disponível, exposto diante do olhar ou ao alcance da mão, um presente na forma da *Vorhandenheit**. Essa presença apresenta-se, é apreendida no *legein* ou no *noein* segundo um processo "estrutura temporal" é de "pura apresentação, de pura permanência** (*reinen "Gegenwärtigens"*). "O

1. P. 25. A mesma questão, sob a mesma forma, aloja-se no coração de *Kant e o problema da metafísica*. Não nos surpreenderemos com isso; essa obra envolve *Sein und Zeit*: retirada de cursos pronunciados em 1925-1926, ela deveria corresponder, no seu conteúdo, à segunda parte, não-publicada, de *Sein und Zeit*. Expondo assim "o objetivo da ontologia fundamental", a necessidade da analítica do *Dasein* e a explicitação do "cuidado como temporalidade", Heidegger escreve, por exemplo: "O que se cumpre no fato da metafísica antiga determinar o *ontôs on* — o ente que é tão ente quanto o pode ser o ente que não pode senão ser — como *aiei on*? O ser do ente é aqui manifestamente compreendido como *permanência e persistência (Beständigkeit)*. Que projeto se cumpre nessa compreensão do ser? *O projeto que se relaciona com o tempo*; porque mesmo a 'eternidade', compreendida de qualquer forma como '*nunc stans*', apenas é *inteiramente* concebível, enquanto 'agora', 'persistente', a partir do tempo. O que é que se cumpre no fato de o ente propriamente dito (*das eigentlich Seiend*) ser compreendido como *ousia, parousia* segundo uma significação que no fundo quer dizer 'presença' (*das 'Anwesen'*), o domínio imediatamente e em cada instante presente (*gegenwärtigen Besitz*), o 'haver'? O que nesse projeto se trai é isto: ser significa *permanência* na *presença*. Não se acumularão assim, mesmo na compreensão espontânea do ser, as determinações do tempo?... Não se moverá o combate pelo ser, logo de início, no horizonte do tempo? ... A essência (*Wesen*) do tempo, tal como foi produzida por Aristóteles, de uma maneira decisiva para a história da metafísica futura, não dá nenhuma resposta a este tema. Pelo contrário: pode-se mostrar que, precisamente, essa análise do tempo é guiada por uma compreensão do ser, compreensão que, dissimulada de si mesma na sua própria operação, compreende o ser como presente (*Gegenwart*) permanente e, por conseguinte, determina o 'ser' do tempo a partir do 'agora' (*Jetzt*) isto é, do caráter do tempo nele sempre e em permanência *presente (anwesend)*, ou seja, que é propriamente, no sentido antigo desta palavra". (*Kant e o*... § 44, pp. 230-231). Sobre a relação entre *Anwesen* e *Gegenwärtigen*, cf. também *Sein und Zeit*, p. 326.

* O conceito de *Vorhandensein* pode ser traduzido com *ente-subsistente* ou *ente-permanente*, distinguindo-se do *Zuhandensein, ente-disponível*, traço existencial do utensílio. (N.T.)

** Em francês "*maintenace*". Estabelece-se aqui um jogo lingüístico e de pensamento intraduzível que, como se verá, há de tornar-se decisivo no desenvolvimento deste ensaio: a qualidade do que se mantém no "agora" presente (em francês: *maintenant*) é, naturalmente, a "*maintenace*" (ou seja, a "permanência", a "subsistência", a *ousia*). (N.T.)

ente que se mostra nela e para ela, e que é compreendido como o ente no sentido próprio (*das eigentliche Seiende*), recebe seguidamente a sua explicitação em referência ao presente (*Gegen-wart*), ou seja, é apreendido como presença (*Anwesenheit*) (*ousia*)" (p. 26).

Esta cadeia de conceitos solidários (*ousia, parousia, Anwesenheit, Gegenwart gegenwärtigen, Vorhandenheit*) é *depositada* à entrada de *Sein und Zeit*: simultaneamente posta e provisoriamente abandonada. Se a categoria de *Vorhandheit*, do ente na forma do objeto substancial e disponível, não cessa de operar e de possuir o valor de tema, os outros conceitos permanecem dissimulados mesmo até ao final do livro. É necessário alcançar as últimas páginas de *Sein und Zeit* (da sua primeira parte, a única publicada) para que a cadeia seja de novo exibida, desta vez sem elipse e como concatenação mesma da história da ontologia. É que se trata então de analisar expressamente a gênese do conceito vulgar de tempo, de Aristóteles a Hegel. Ora, se o conceito hegeliano do tempo é submetido à análise, se várias páginas lhe são consagradas, Heidegger, pelo contrário, não concede senão uma nota aos traços pertinentes que consignam nesse conceito uma origem grega e, muito precisamente, aristotélica. Essa nota convida-nos a algumas leituras. Essas leituras, não é nossa pretensão empreendê-las aqui, nem mesmo esboçá-las; apenas sublinhar-lhes a indicação, abrir os textos assinalados por Heidegger e marcar as páginas. Ao comentarmos esta nota, gostaríamos de alargá-la um pouco, é a nossa única ambição, segundo dois motivos:

1. para aí lermos, tal como ela se anuncia sob uma forma bem determinada[2], a questão heideggeriana sobre a *presença* como determinação

2. Poder-se-á ler as páginas que se seguem como tímidos prolegômenos a um problema de tradução. Mas quem melhor do que Heidegger nos ensinou a pensar o que num tal problema se compromete? A questão seria aqui a seguinte: como fazer passar, ou melhor, o que é que se passou quando fazemos passar na mesma palavra latina *presença* todo o *sistema* diferenciado de palavras gregas e alemãs, todo o *sistema de tradução*, já, no qual se produz a língua heideggeriana (*ousia, parousia, Gegenwärtigkeit, Anwesen, Anwesenheit, Vorhandenheit* etc)? E isso tendo em conta que as duas palavras gregas, e aquelas que lhe estão associadas, já têm na nossa língua traduções carregadas de história (*essência, substância* etc). Sobretudo, como fazer passar nesta mesma palavra *presença*, simultaneamente demasiado rica e demasiado pobre, a *história* do texto heideggeriano que associa ou dissocia estes conceitos, de modo sutil e regulado, ao longo de um itinerário que cobre perto de quarenta anos? Para não considerar senão um exemplo — mas que aqui nos interessa privilegiadamente — *A fala de Anaximandro* (1946) dissocia rigorosamente conceitos que igualmente significam presença e que, no texto de *Sein und Zeit* que acabamos de citar, estavam alinhados como sinônimos, ou, em todo caso, sem que nenhum traço pertinente de diferença fosse sublinhado. Recortemos uma página em *A fala de Anaximandro*; cita-la-emos na sua tradução francesa (*Caminhos*, p. 282) inserindo-lhe, quando o próprio tradutor não é obrigado a fazê-lo, as palavras alemãs que comportam dificuldade: "O que primeiramente recolhemos da fala

onto-teológica do sentido do ser. Transgredir a metafísica, no sentido em que Heidegger o entende, não é desdobrar uma questão retroativa sobre esse estranho limite, sobre essa estranha *epokhê* do ser, escondendo-se no movimento mesmo da sua *apresentação*? Na sua presença e na consciência, essa modificação da presença, na representação ou na presença de si? De Parmênides a Husserl, nunca o privilégio do presente foi posto em questão. Não pôde sê-lo. Ele é a própria evidência e nenhum pensamento parece possível fora do seu elemento. A

poética é que *ta onta* se distingue de *ta essomena* e de *proeonta*, por isso *ta eonta* nomeia o ente no sentido do presente (*das Seiende im Sinne des Gegenwartigen*). Nós, os Modernos, quando falamos de 'presente' (*gegenwärtig*), queremos designar com isso o que é agora (*das Jetztige*), e representamo-lo como qualquer coisa que seria 'no' tempo (*etwas innerzeitiges*), passando o agora por ser uma fase no decurso do tempo, ou então colocamos o 'presente' (*gegenwätig*) em relação com a obstância dos objetos (*zum Gegenständigen*). Esta é relacionada, enquanto Objetivo (*das objective*), com um Sujeito representante. Mas se agora utilizamos o 'presente' (*das 'gegenwärtig'*) para determinar mais precisamente os *eonta*, comprometemo-nos a compreender o 'presente' (*das 'gegenwärtig'*) a partir da essência (*Wesen*) dos *eonta* e não o inverso. Porque *eonta* é também o passado e o futuro. Ambos são um modo particular do pres*ente* (*des Anwesenden*), ou seja do pres*ente* não-presente (*des ungegenwartig Anwesenden*). O presentemente pres*ente* (*das gegenwärtig Anwesende*) costumam também os gregos designá-lo, precisando, *ta pareonta*; para significa 'junto' (*bei*), ou seja: chegado junto na eclosão (*Unverborgenheit*). O *gegen* (contra) em *gegenwärtig*, não significa o face a face de um sujeito, mas a abertura [v] em direção à qual e no seio da qual os *pareonta (das Beigekommene)* vêm residir (*verweilt*). Conseqüentemente, *gegenwärtig* ('presente') significa, enquanto caráter dos *eonta*, qualquer coisa como: chegada à residência no seio da abertura da eclosão. Assim o *eonta*, enunciado primeiramente, o que o sublima particularmente e o distingue expressamente de *proeonta* e *essomena*, esse *eonta* designa para os Gregos o presente (das Anwesende), enquanto ele chegou, no sentido explicado, à residência no seio da abertura da eclosão. Uma tal chegada é o verdadeiro sobrevir, é a pres*ença* do verdadeiro pres*ente* (*Solche Angekommenheit ist die eigentliche Ankunft, ist das Anwesen des eigentlich Anwesenden*). O passado e o futuro são também pres*entes* (*Anwesendes*), mas fora da abertura da eclosão. O pres*ente* não-presente é o aus*ente* (*das ungegenwärtig Anwesende ist das Abwesende*). Enquanto tal, ele permanece essencialmente relativo ao presentemente pres*ente* (*das gegenwärtig Anwesende*), quer se preste para eclodir nessa abertura, quer a abandone. O aus*ente* é também pres*ente* (*Auch das Abwesende ist Anwesende*) e, enquanto aus*ente*, ausentando-se na abertura, ele está pres*ente* (*anwesend*) na eclosão. O passado e o futuro são também *eonta*. Conseqüentemente, *eon* significa: presente na eclosão (*Anwesend in die Unverborgenheit*). Desse esclarecimento de *eonta* resulta que, mesmo no interior da apreensão grega o presente (*das Anwesende*) permanece ambíguo, e isso necessariamente. Algumas vezes *eonta* significa o presentemente pres*ente* (*das gegenwärtig Anwesende*); outras vezes significa tudo o que é pres*ença (alles Anwesende)*: o presentemente pres*ente* e o que é de uma maneira não-presente (*das gegënwartig und das ungegen wartig Wesende*)".

[v] O jogo de semelhança *contre/contrée*, em francês, *gegen/Gegend*, em alemão, é intraduzível, porque nenhuma palavra portuguesa designando "lugar", "território" etc se assemelha à palavra "contra". Por outro lado, este "lugar" (*Gegend*) não deve de forma alguma ser pensado em termos físicos ou matemáticos de "espaço", mas como o Aberto em que os *eonta* justamente se "abrem", desabrocham, "eclodem" na presença. (N.T.)

não-presença é sempre pensada na forma da presença (bastaria dizer na *forma*[3] apenas) ou como modalização da presença. O passado e o futuro são sempre determinados como presentes passados ou presentes futuros;

2. para indicar, de muito longe e de maneira ainda muito indecisa, uma direção que não é aberta pela meditação de Heidegger: a passagem dissimulada que faz comunicar o problema da presença e o problema do rastro escrito [4]. Por intermédio dessa passagem simultaneamente escondida e necessária, os dois problemas *dão, abrem* um para o outro. É o que parece e, todavia, subtrai-se-nos textos de Aristóteles e de Hegel. Incitando-os a reler estes textos, Heidegger separa do seu tema alguns conceitos que nos parecem exigirem de ora em diante a insistência. A referência ao grama (*grammé*) conduz-nos simultaneamente a um centro e a uma margem do texto de Aristóteles sobre o tempo (*Física IV*). Estranha referência, estranha situação. Estarão elas já compreendidas, implicadas, dominadas pelos conceitos que Heidegger assinalou como decisivos no texto de Aristóteles? Não estamos seguros disso e a nossa leitura procederá, na verdade, dessa própria incerteza.

A nota

É apenas uma nota, mas de longe a mais longa de *Sein und Zeit*, prenhe de desenvolvimentos anunciados, retidos, necessários mas diferidos. Veremos que ela promete já o segundo tomo de *Sein und Zeit*, mas, diríamos nós, *reservando-o*, simultaneamente como um desenvolvimento por vir e como um envolvimento definitivo.

A Nota pertence ao penúltimo parágrafo do último capítulo ("A temporalidade e a intra-temporalidade como origem do conceito vulgar do tempo".). Correntemente, pensa-se o tempo como aquilo *em que* se produz o ente. A intra-temporalidade seria esse meio homogêneo no qual se calcula e se organiza o movimento da existência cotidiana. Essa homogeneidade do "*medium*" temporal seria o efeito de um "nivelamento do tempo original" (*Nivellierung der ursprünglichen Zeit*). Ela constituiria um tempo do mundo simultaneamente mais objetivo que o objeto e mais subjetivo que o sujeito. Ao afirmar que a história — ou seja, o espírito, que é o único a ter uma história — *cai no tempo* (... "*fällt die Entwicklung der Geschichte in die Zeit*"[5]),

3. Cf. mais adiante, "A forma e o querer-dizer".
4. Cf. mais adiante, "Os fins do homem".
5. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte, Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte*[v] (G. Lasson, 1917, p. 133).
[v] *A razão na história, Introdução à filosofia da História Universal*. (N.T.)

Hegel não estará a pensar segundo o conceito vulgar de tempo? Sobre essa proposição "*como resultado*" (*im Resultat*), Heidegger diz-se de acordo com Hegel no que ela diz respeito à temporalidade do *Dasein* e a co-pertença que o liga ao tempo do mundo[6]. Mas somente sobre a proposição como resultado, sobre esse resultado que Hegel nos ensinou nada ser sem o devir, fora do lugar que lhe consigna um itinerário ou um método. Ora, Heidegger quer mostrar em que o seu projeto de ontologia fundamental *desloca* o sentido deste resultado, fazendo então aparecer a proposição hegeliana como a formulação "mais radical" do conceito vulgar do tempo. Não se trata de "criticar" Hegel, mas de, restaurando a radicalidade de uma formulação à qual se não prestou atenção, mostrando-a em ação e no centro do pensamento mais profundo, mais crítico e mais a-barcante da metafísica, aguçar a diferença entre a ontologia fundamental e a ontologia clássica ou vulgar. Este parágrafo comporta dois subparágrafos e as suas páginas articulam-se em torno das seguintes proposições:

1. a interpretação feita por Hegel sobre as relações entre tempo e espírito opera a partir de um conceito do tempo exposto na segunda parte da *Enciclopédia*, ou seja, numa *filosofia da natureza*. Esse conceito pert^nce a uma ontologia da natureza, tem o mesmo meio e os mesmos traços do conceito aristotélico tal como ele é construído na *Física IV* no decurso de uma reflexão sobre a localidade e o movimento;

2. o "nivelamento" liga-se aí ao privilégio exorbitante da forma do "agora" e do "ponto"; como diz o próprio Hegel, "O agora tem um direito inaudito (*ein ungeheures Recht*), — não "é" nada mais do que o agora singular, mas o que se dá como importante nesse privilégio exclusivo dissolveu-se, desfez-se, dispersou-se no momento em que o trago à elocução" (*Enciclopédia*, § 258 *Zusatz*);

3. todo o sistema de conceitos que se organizam em torno da asserção fundamental de Hegel, segundo a qual o tempo é a existência (*Dasein*) do conceito, o espírito absoluto na sua automanifestação, na sua inquietação absoluta como negação da negação, depende de uma determinação vulgar do tempo e, portanto, do próprio *Dasein* a partir do agora da nivelação, ou seja, de um *Dasein* na forma da *Vorhandenheit*, da presença mantida* em disponibilidade.

---

6. Teremos de nos interrogar se essa concordância sobre o "resultado", enquanto ele se liga à descrição de uma temporalidade "decaída", não compromete Heidegger para além dos limites que ele marcar aqui. Não obstante a reinterpretação a que submete o *Verfallen*, (por exemplo, no final do § 82), interrogar-nos-emos se a simples distinção — qualquer que seja a sua reestruturação e originalidade — entre temporalidade própria e imprópria, autêntica, original e não-original etc, não é ela mesma tributária do hegelianismo, da idéia de "queda" no tempo. E, conseqüentemente, do conceito "vulgar" do tempo.

* Recordar a comunhão de sentido, em francês, entre *maintenir* (manter) e *maintemant* (agora). (N.T.)

A Nota corta esse encadeamento em duas partes. Ela intervém no fim do subparágrafo consagrado à exposição hegeliana do conceito de tempo na filosofia da natureza e antes do subparágrafo sobre "a interpretação por Hegel da conexão entre tempo e espírito". Traduzamo-la:

"*O privilégio concedido ao agora nivelado mostra com evidência que a determinação conceitual do tempo por Hegel segue também a linha da compreensão* vulgar *do tempo e isso significa simultaneamente que ela segue a linha do conceito* tradicional *do tempo. Pode-se mostrar que o conceito hegeliano de tempo foi diretamente colhido na Física de Aristóteles. Na* Lógica de Iena *(Edição G. Lasson, 1963), que foi projetada na época da habilitação de Hegel, a análise do tempo que encontraremos na* Enciclopédia *está já elaborada em todas as suas peças fundamentais. A Seção sobre o tempo (p. 202 ss.) revela-se já ao exame mais rudimentar como uma* paráfrase *do trabalho do tratado aristotélico sobre o tempo. Já na* Lógica de Iena, *Hegel desenvolve a sua concepção do tempo no quadro da Filosofia da Natureza (p. 186) cuja primeira parte se intitula "Sistema Solar" (p. 195). É em conexão com a determinação conceitual do éter e do movimento que Hegel examina o conceito de tempo. Aqui, a análise do espaço é ainda subordinada* (nachgeordnet). *Se bem que a dialética já transpareça, não tem ainda a forma rígida, esquemática, que terá mais tarde, tornando ainda possível uma compreensão flexível dos fenômenos. No caminho que conduz de Kant ao sistema acabado de Hegel, uma vez mais se produz uma irrupção decisiva da ontologia e da lógica aristotélicas. Enquanto fato, isso é bem conhecido há muito tempo. Mas o percurso, o modo e os limites dessa influência não permaneceram até hoje menos obscuros. Uma interpretação comparativa* concreta, *uma interpretação* filosófica *da* Lógica de Iena *de Hegel e da* Física, *como da* Metafísica, *de Aristóteles, trará ao assunto uma nova luz. Para as considerações que precedem bastarão algumas sugestões sumárias.*

Aristóteles vê a essência do tempo no nun, *Hegel no agora (Jetzt). Aristóteles concebe o* nun *como* oros, *Hegel toma o agora como "limite"* (Grenze). *Aristóteles compreende o* nun *como* stigmê, *Hegel interpreta o agora como ponto. Aristóteles caracteriza o* nun *como* tode ti, *Hegel chama ao agora o "isto absoluto"* (das "absolute Dieses"). *Seguindo a tradição, Aristóteles relaciona o* Khronos *com a* sphaira, *Hegel insiste no curso circular* (Kreislauf) *do tempo. A Hegel escapa seguramente a tendência, central na análise aristotélica do tempo, para descobrir uma correspondência* (akolouthein) *fundamental entre* nun, oros, stigmê, tode ti. *Na tese de Hegel: o espaço "é" o tempo — adequa-se no seu resultado a concepção de Bergson, apesar de todas as diferenças que separam as suas justificações. Bergson não faz mais do que inverter a proposição:* O tempo [em francês no texto, para opor

o tempo à duração] *é espaço. A concepção bergsoniana do tempo é manifestamente colhida numa interpretação do tratado aristotélico sobre o tempo. Se ao mesmo tempo que o* Essai sur les donnés immédiates de la conscience *expunha o problema do tempo e da duração, Bergson publicava um tratado intitulado* Quid Aristoteles de loco senserit, *isso não constitui uma simples coincidência literária e exterior. Referindo-se à determinação aristotélica do tempo como* arithmos kineseôs, *Bergson faz preceder uma análise do tempo por uma análise do número. O tempo como espaço (cf.* Essai, *p. 69) é uma sucessão quantitativa. Por uma contra-orientação* (Gegenorientierung) *desse conceito, a duração é descrita como sucessão* qualitativa. *Não é este o lugar para uma explicitação* (Auseinandersetzung) *crítica com o conceito bergsoniano do tempo e com as outras concepções atuais do tempo. Se as atuais análises do tempo nos fizeram ganhar alguma coisa de essencial para além de Aristóteles e de Kant, é na medida em que tocam principalmente a apreensão do tempo e a "consciência do tempo". Voltaremos aí na primeira e terceira seções do segundo tomo* [esta última frase foi suprimida nas edições ulteriores de *Sein und Zeit*, o que dá à nota toda a sua carga de sentido]. *Esta indicação sobre uma conexão direta entre o conceito hegeliano do tempo e a análise aristotélica do tempo não surge aqui para imputar uma "dependência" de Hegel, mas para chamar a atenção sobre o alcance ontológico fundamental dessa filiação para a* "Lógica *hegeliana*".

Uma tarefa imensa é aqui proposta. Os textos assim apontados a dedo estão sem dúvida entre os mais difíceis e os mais decisivos da história da filosofia. E, contudo, o que Heidegger designa sobre esses pontos de referência não é o mais simples? Não apenas uma evidência, mas o meio, o elemento da evidência fora do qual o pensamento perde o seu sopro? Não foi do "direito inaudito" do presente que toda a história da filosofia retirou a sua autoridade? Não foi nele que sempre se produziu o sentido, a razão, o "bom" senso? E aquilo que liga o discurso comum ao discurso especulativo, ao de Hegel em particular? Como se poderia ter pensado o ser e o tempo *de outro modo* senão a partir do presente, na forma do presente, ou seja, de um certo *agora em geral* que nenhuma *experiência*, por definição, poderá jamais abandonar? A experiência do pensamento e o pensamento da experiência não se relacionam senão com a presença. Do mesmo modo, não se trata, para Heidegger, de nos propor que pensemos de outro modo, se isso significar pensar *outra* coisa. Trata-se de pensar o que *não* pôde ser, *nem* ser pensado *de outro modo*. No pensamento da impossibilidade do outro modo, nesse *não-de-outro-modo*, produz-se uma certa diferença, um certo tremor, um certo descentramento que não é o estabelecimento de um outro centro. Um outro centro seria um outro agora; este *deslocamento* não visaria, ao contrário, uma *ausência*, ou seja, uma

outra presença; não *recolocaria* nada. Portanto, é necessário, e dizendo isto já estamos a caminho do nosso problema, talvez tenhamos mesmo nos estabelecido nele — pensar a nossa relação com (todo o passado da) história da filosofia de outro modo que não o estilo da negatividade dialética; a qual — tributária do conceito vulgar do tempo — estabelece um outro presente como negação do presente passado-repetido-superado* na *Aufhebung*, libertando aí a sua *verdade*. Trata-se precisamente de uma coisa totalmente diferente: é o liame entre a verdade e a presença que deve ser pensado, num pensamento que, desde então, não tem mais que ser *verdadeiro* e *presente*, para o qual o sentido e o valor da verdade do presente são postos em questão como jamais nenhum momento intra-filosófico o pôde fazer, como não o pôde sobretudo o ceticismo e tudo o que com ele faz sistema. A negatividade dialética, que permitiu à especulação hegeliana tantas profundas renovações, permaneceria assim interior à metafísica da presença, da permanência e do conceito vulgar do tempo. Apenas lhe reuniria o enunciado na sua *verdade*. Aliás, terá querido Hegel fazer outra coisa e não declara ele muitas vezes devolver a dialética a sua verdade ainda escondida, embora revelada, por Platão e por Kant?

Não há qualquer hipótese de que na *temática* da metafísica alguma coisa se tenha agitado quanto ao conceito de tempo, de Aristóteles a Hegel. Os conceitos fundadores de substância e de causa, com todo o seu sistema de conceitos conexos, bastam, qualquer que tenha sido a sua diferenciação e a sua problemática interna, para (nos) assegurar a transmissão e assegurar-nos a continuidade ininterrupta, posto que fortemente diferenciada, de todos os momentos da Metafísica, da Física, da Lógica, passando pela Ética. Na ausência do reconhecimento dessa poderosa verdade sistemática, não sabemos de que se fala quando se pretende interromper, transgredir, exceder etc, a "metafísica", a "filosofia" etc. E, na ausência de um rigoroso reconhecimento crítico e desconstrutivo do sistema, a atenção tão necessária às diferenças, cortes, mutações, saltos, reestruturações etc, embaraça-se no *slogan*, na tolice dogmática, na precipitação empirista — ou tudo isso ao mesmo tempo — deixa-se, em qualquer caso, impor *a tergo* o próprio discurso que acredita contestar. É verdade que o prazer que aí podemos então obter (na repetição) não pode por último comparecer perante a instância de nenhuma lei. É precisamente o limite de uma tal instância — a filosofia — que aqui está em questão.

* Mantivemos a tradução superar para o verbo francês *relever* pelas razões já atrás explicitadas (cf. "A diferença"). (N.T.)

Restabeleçamos, antes de mais, um contato. O do conceito de *vulgaridade* na expressão "conceito vulgar do tempo" com o do ponto de partida declarado da interpretação aristotélica. Precisamente com o ponto do seu *exotérico.*

Na *Física IV* (*in* 217b), Aristóteles começa por propor uma *aporia*. Fa-lo na forma de uma argumentação *exotérica (dia tôn exoterikôn logôn).* Trata-se, antes de mais, de questionar se o tempo faz parte dos entes ou dos não-entes; em seguida, qual é a sua *physis. Prôton de kalôs ekhei diaporesai peri autou [khronou] kai dia tôn exoterikôn logôn, pote`on tôn ontôn estin é ton mé ontôn, eita tis é physis autou.*

A aporética é uma exotérica. Ela abre-se e fecha-se neste caminho sem saída: o tempo é o que "não é" ou que "é dificilmente e de uma forma enfraquecida" (*olôs ouk estin é molis kai amudrôs*). Ora, como pensar que o tempo é o que não é? Rendendo-nos à evidência de que o tempo é, tem por essência o *nun*, que na maior parte das vezes se traduz por *instante* mas que, na língua grega, funciona mais como a nossa palavra "agora". O *nun* é a forma que o tempo jamais pode abandonar, sob a qual ele não pode não se dar; e, contudo, num certo sentido, o *nun* não é. Se pensa-se o tempo a partir do agora, é necessário concluir que ele não é. O agora oferece-se simultaneamente como aquilo que *já não* é e como aquilo que *não é ainda.* Ele é o que não é e não é o que é. *To men gar autou gegone kai ouk esti, to dé mellei kai oupo estin.* "Num sentido, ele foi e já não é, num outro sentido, ele será e não é ainda". O tempo compõe-se assim de não-entes. Ora, aquilo que comporta um certo nada, aquilo que se compõe com a não-ente(i)dade*, não pode participar da presença, da substância, da *ente(i)dade* ela mesma (*ousia*).

Esta primeira fase da aporia determina que se pense o tempo na sua divisibilidade. O tempo é divisível em partes e, contudo, nenhuma das suas partes, nenhum agora é *no presente.* Detenhamo-nos aqui antes de considerar a outra fase da aporia sobre a ente(i)dade ou não-ente(i)dade do tempo. Aristóteles defenderá aí a hipótese inversa: o agora não é uma parte, o tempo não é composto de *nun.*

O que retemos da primeira hipótese é que o tempo é definido segundo a sua relação necessária com uma parte elementar, o agora, que é afetado, como se ele próprio já não fosse temporal, por um tempo que o nega, ao determiná-lo como agora passado ou agora futuro. O

* Mantivemos a tradução do francês *étantité* por ente(i)dade pelas razões já explicitadas mais atrás (cf. "A diferença"). (N.T.)

nun, elemento do tempo, não seria, em si, temporal. Ele não é temporal senão devindo temporal, ou seja, deixando de ser, passando à não-ente(i)dade na forma do ente-passado ou do ente-futuro. Mesmo ao ser considerado como não-ente (passado ou futuro, o agora é determinado como o núcleo intemporal do tempo, núcleo não-modificável da modificação temporal, forma inalterável da temporalização. O tempo é o que sobrevém a esse núcleo, afetando-o de não-ente(i)dade. Mas, para ser, para ser um ente, é necessário não ser afetado pelo tempo, é necessário não devir (passado ou futuro). Participar da ente(i)dade, da *ousia*, é portanto participar do ente-presente, da presença do presente, da presente(i)dade, se assim o quisermos. O ente é aquilo que é. A *ousia* é portanto pensada a partir do *esti**. O privilégio da terceira pessoa do presente do indicativo oferece aqui toda a sua significação historial[7]. O ente, o presente, o agora, a substância, a essência, estão ligados no seu sentido à forma do particípio presente**. E a passagem para o substantivo, poderíamos mostrá-lo, supõe o recurso à terceira pessoa. O mesmo acontecerá, mais tarde, para essa forma da presença que é a *consciência.*

A paráfrase: ponto, linha, superfície

Pelo menos duas vezes, recorda Heidegger, Hegel parafraseou a *Física IV* ao analisar o tempo numa "filosofia da natureza". A primeira frase da exotérica é, com efeito, reproduzida na "Filosofia da natureza" da *Lógica de Iena.* A primeira parte dessa "Filosofia da natureza", consagrada ao "sistema solar", define o tempo no interior de um desenvolvimento sobre o "conceito de movimento". Encontram-se aí, ainda que Aristóteles não seja nunca citado — estas evidências fundadoras dispensam referências — fórmulas que *comentam* a primeira fase. Assim, por exemplo: "o limite (*Grenze*), ou o momento do *presente (Gegenwart)*, o isto absoluto do tempo (*das absolute Dieses der Zeit*), ou o agora (*das Jetzt*), é absoluta e negativamente simples, excluindo absolutamente de si toda a multiplicidade, e, conseqüentemente, absolutamente determinado... Ele está também, enquanto ato de negar (*als Negieren*), em absoluta relação com o seu contrário, e a sua atividade,

* Em grego, no original. (N.T.)

7. Heidegger sublinha, de um outro ponto de vista, a dominância historial da terceira pessoa do indicativo presente do verbo ser em *Introdução à metafísica*, trad. fr. pp. 102-103. Sobre este problema, cf. mais adiante, "O suplemento de cópula".

** De fato, uma tradução "literal" do *Seiend* alemão ou do *étant* francês seria, não "ente", mas "sendo", ou seja, o particípio presente do verbo ser. Fica-nos, aliás, a dúvida, se não deveríamos nesta tradução, e contra a tradição sedimentada na nossa língua, optar desde o início por esta segunda versão (atitude assumida, por exemplo, por Delfim Santos em *Da Filosofia*). (N.T.)

o seu simples ato de negar é relação com o seu contrário, e o agora é imediatamente o contrário de si, o ato de negar a si mesmo... O agora tem o seu não-ser (*Nichtsein*) em si mesmo e devém imediatamente num outro que não ele-mesmo, mas esse outro, o futuro, no qual devém [se transporta, se transforma] o presente, é imediatamente o outro de si mesmo pois é agora presente (*denn sie ist jetzt Gegenwart*)... Esta essência que é a sua (*Dies sein Wesen*) é o seu não-ser (*Nichtsein*)".

Mas talvez a retomada *dialética* da aporia aristotélica seja articulada de forma mais rigorosa e rígida na *Enciclopédia* ("Filosofia da natureza", § 257). É ainda no início da "Mecânica", na primeira parte, que considera o espaço e o tempo como categorias fundamentais da natureza, isto é, da Idéia como exterioridade, justaposição ou separação, ser-fora-de-si (*Aussereinander, Aussersichsein*). O espaço e o tempo são as categorias fundamentais dessa exterioridade enquanto imediata, isto é, abstrata e indeterminada (*das ganz abstrakte Aussereinander*).

A natureza é a Idéia fora-de-si. O espaço é esse ser-fora-de-si, essa natureza enquanto ela é ela-mesma fora de si-mesma, isto é, enquanto ela se não relaciona ainda com ela mesma, enquanto ela não é para-si. O espaço é a universalidade abstrata deste ser-fora-de-si. Não se relacionando consigo mesma, a natureza, como "espaço absoluto" (é a expressão da *Lógica de Iena* que não reaparece na *Enciclopédia*, certamente por razões essenciais), não conhece nenhuma mediação, nenhuma diferença, nenhuma determinação, nenhuma descontinuidade. Ela corresponde ao que a *Lógica de Iena* chamava éter: meio de transparência ideal, de indiferenciação absoluta, de continuidade indeterminada, de justaposição absoluta, isto é, sem relação interior. Nada aí se relaciona ainda com nada. Tal é a origem da natureza.

É somente a partir dessa origem que se pode pôr a seguinte questão: como é que o espaço, como é que a natureza, na sua imediaticidade indiferenciada, recebem a diferença, a determinação, a qualidade? Diferenciação, determinação, qualificação, não podem sobrevir ao espaço puro senão como negação dessa pureza original e desse primeiro estado de indiferenciação abstrata, que é no que consiste propriamente a espacialidade do espaço. A espacialidade pura determina-se negando propriamente a indeterminação que a constitui, isto é, negando-se a si mesma. Negando-se *a si-mesma*: essa negação deve ser uma negação determinada, negação do espaço *pelo* espaço. A primeira negação espacial é o PONTO. "Mas a diferença (*Unterschied*) é essencialmente determinada, é uma diferença qualitativa. Enquanto tal, ela é *primeiramente* a *negação* do espaço *ele-mesmo*, porque este é o ser-fora-de-si imediato, *indiferenciado (unterschiedlose)*: o ponto". (§ 256). O ponto é esse espaço que não ocupa espaço, esse lugar que não tem lugar; ele suprime e recoloca o sítio, toma o lugar do espaço que nega e conserva. Nega

espacialmente o espaço. É a sua (do espaço) primeira determinação. Enquanto primeira determinação e primeira negação do espaço, o ponto *espacializa* ou *espaça-se*. Nega-se a si mesmo relacionando-se consigo, isto é, com um outro ponto. A negação da negação, a negação espacial do ponto é a LINHA. O ponto nega-se e retém-se, estende-se e mantém-se, supera-se (por *Aufhebung*) na linha que, assim, lhe constitui a *verdade*. Mas a negação é, em segundo lugar, a negação *do espaço*, o mesmo é dizer que ela é ela-mesma espacial; enquanto que, por essência, ele é essa relação, isto é, enquanto ele se retém suprimindo-se (*als sich aufhebend*), o ponto é a *linha*, o primeiro ser-outro, isto é, o ser-espacial do ponto (*ibidem*).

Segundo o mesmo processo, por *Aufhebung* e negação da negação, a verdade da linha é a SUPERFÍCIE: "Mas a verdade do ser-outro é a negação da negação. A linha converte-se então em superfície, a qual, por um lado, é uma determinabilidade perante a linha e o ponto, e, por este fato, superfície em geral, mas que, por outro lado, é a negação suprimida-retida do espaço (*die aufgehobene Negation des Raumes*) e, por isso mesmo, restauração (*Widerherstellung*) da totalidade espacial, a qual, doravante, tem em si o momento negativo..." (*ibidem*).

O espaço tornou-se portanto concreto por ter retido em si o negativo. Tornou-se espaço perdendo-se, determinando-se, negando a sua pureza de origem, a indiferenciação e a exterioridade absolutas que o constituíam na sua espacialidade. A espacialização, a realização da essência da espacialidade é uma des-espacialização e inversamente. E *inversamente*: este movimento de produção da superfície como totalidade concreta do espaço é circular e reversível. Pode-se demonstrar em sentido inverso que a linha não se compõe de pontos, uma vez que ela é feita de pontos negados, de pontos fora-de-si; e que, pela mesma razão, a superfície se não compõe de linhas. Considerar-se-á desde então que a totalidade concreta do espaço está no começo, que a superfície é a primeira determinação negativa, a linha a segunda, o ponto a última. A abstração indiferente está indiferentemente no princípio e no fim do círculo etc.

Devemos deixar de lado, apesar do seu interesse, a discussão dos conceitos kantianos, que se entrelaça com esta demonstração numa série de *Observações*. Devemos chegar agora à questão do tempo.

Terá ela ainda que ser colocada? Teremos ainda que nos perguntar como aparece o tempo a partir da gênese do espaço? De certa maneira é sempre demasiado tarde para pôr a questão do tempo. Este já apareceu. O já-não-ser e o ser-ainda que ligavam a linha ao ponto e a superfície à linha, essa negatividade na estrutura da *Aufhebung* já era o tempo. A cada etapa da negação, de cada vez que a *Aufhebung* produzia a

verdade da determinação anterior, o tempo era requestado. Negação operando no espaço ou como espaço, negação espacial do espaço, o tempo é a verdade do espaço. Enquanto ele *é*, ou seja, enquanto ele deve e produz-se, manifesta-se na sua essência, enquanto ele *se espaça* relacionando-se consigo, isto é, negando-se, o espaço é (o) tempo. Temporaliza-se, relaciona-se consigo e mediatiza-se como tempo. O tempo é *espaçamento**. A relação consigo mesmo do espaço, o seu para-si. "Todavia, a negatividade que, enquanto ponto, se relaciona com espaço e desenvolve nele as suas determinações como linha e superfície, é igualmente, na esfera do ser-fora-de-si, *para si*, assim como as suas determinações (ou seja, no ser-para-si da negatividade)... Assim posta para si, ela é o tempo" (§ 257). O tempo *supera* o espaço.

Recordando este movimento, Heidegger sublinha que o espaço não é assim *pensado* senão como tempo (p. 430). O espaço é tempo enquanto ele, o espaço, se determina a partir da negatividade (primeira ou última) do ponto. "Essa negação da negação como pontualidade é, segundo Hegel, o tempo". (*Ibidem*) O tempo é, portanto, pensado a partir ou em vista do ponto; o ponto a partir ou em vista do tempo. O ponto e o tempo são pensados nessa circularidade que os relaciona um com o outro. E o próprio conceito de negatividade *especulativa (a Aufhebung)* não é possível senão por essa correlação ou essa *reflexão* infinitas. A *stigmé*, a pontualidade, é portanto o conceito que, em Hegel como em Aristóteles, determina a permanência no agora** (*nun, jetzt*). Já nada há, portanto, de espantoso, no fato da primeira fase aporética da *Física IV* enformar ou pré-formar a primeira figura do tempo na "Filosofia da natureza" de Hegel. Ela prefigura no mesmo lance as relações entre o espírito e o tempo, sendo a natureza o ser-fora-de-si do espírito, e o tempo a primeira relação consigo da natureza, o primeiro surgimento do seu para si, não se relacionando o espírito consigo mesmo a não ser negando-se e *caindo* fora de si.

Aqui a aporia aristotélica é compreendida, pensada, assimilada naquilo que é propriamente a *dialética*. É suficiente — e necessário — tomar as coisas no outro sentido e sob a outra face para concluir que a dialética hegeliana não é senão a repetição, o re-dizer parafrástico de uma aporia exotérica, a brilhante enformação de um paradoxo vulgar[8].

* Sobre as relações entre "temporalização" e "espaçamento", cf. "A diferença". (N.T.)

** O autor escreve simplesmente: "... détermine *la maintenance*". (N.T.)

8. Hegel pensava a sua relação com a exotérica aristotélica ou com os paradoxos dos eleatas sob uma categoria muito diferente da de "paráfrase" referida por Heidegger. Pelo menos, pensa a possibilidade da "paráfrase" a partir de conceitos que comprometem a essência mesma do logos. A sua "repetição" do pensamento do tempo não cai sob a categoria particular e retórica de *paráfrase* (o que é *parafrasear* em filosofia?). O *passado*, para ele, era simultaneamente uma antecipação genial

Bastará para nos persuadirmos disso observar a já citada passagem de Aristóteles (218 a) a esta definição do tempo, no parágrafo 258 da *Enciclopédia*: "O tempo como unidade negativa do *ser-fora-de-si* é de fato um abstrato, um ideal. — Ele é o ser que, enquanto *é, não é*, e que, enquanto *não é, é*: o devir *intuído* (*das angeschaute Werden*), ou seja, as diferenças simplesmente *momentâneas* suprimindo-se e retendo-se imediatamente (*unmittelbar sich aufhebenden Unterschiede*) são determinadas como *exteriores*, isto é, como exteriores a elas mesmas".

Essa definição tem pelo menos três conseqüências diretas no texto de Hegel, considerado como paráfrase de Aristóteles.

1. O conceito kantiano de tempo é aí reproduzido. Melhor ainda, deduzido dele. A necessidade de semelhante dedução revelaria portanto que a revolução kantiana não deslocou o alojamento aristotélico, que, pelo contrário, deslocou-se, realojou-se, acomodou-se nele. Deveremos sugeri-lo mais adiante de um outro ponto de vista. Com efeito, o "devir intuído" *nele mesmo*, sem conteúdo sensível empírico, é o *puro sensível*, o sensível formal, puro de toda a matéria sensual, sem cuja descoberta nenhuma revolução copernicíana teria acontecido. O que Kant descobriu foi este sensível insensível que aqui reproduz a paráfrase de Aristóteles: "O tempo é, como o espaço, uma *forma pura da sensibilidade* ou da *intuição*, o sensível insensível (*das unsinnliche Sinnliche*)". (§ 258, observação.) Fazendo alusão a este sensível insensível"[9], Heidegger não relaciona o conceito hegeliano com o seu equivalente kantiano e sabemos que, aos seus olhos, Hegel teria, em muitos aspectos, encoberto e apagado a audácia kantiana. Não se pode pensar aqui, *contra Heidegger*, que Kant está no fio *reto* que, *segundo Heidegger*, conduz de Aristóteles a Hegel?

2. Segundo um movimento que se assemelha ao de *Kant e o problema da metafísica* (e, por conseqüência, de *Sein und Zeit*), Hegel conclui a sua definição:

da dialética especulativa e a necessidade teleológica de um "já-não-ainda" que ele desenvolverá na *Lógica*; onde se pode ler, por exemplo no meio de páginas que era necessário citar *in extenso*: "Infinitamente mais engenhosos e profundos do que a antinomia kantiana da qual acabamos de nos ocupar são os exemplos dialéticos da antiga escola eleática, sobretudo no que diz respeito ao movimento... As soluções que Aristóteles dá a essas formações dialéticas merecem os maiores elogios; estão contidas nessas noções verdadeiramente especulativas do espaço, do tempo e do movimento... Não basta ter uma inteligência viva (e quanto a isso ainda ninguém ultrapassou Aristóteles) para estar em condições de compreender e de julgar as noções especulativas de Aristóteles e para refutar o que há de grosseiro na representação sensível e na argumentação de Zenão etc" (*Science de la logique*, t. 1, trad. fr. modificada, pp. 210-212). Cf. também toda a problemática da certeza sensível.

9. P. 428.

a) que "o tempo é o mesmo princípio que o Eu = Eu da pura consciência de si". Seria necessário relacionar — mas não o podemos fazer aqui — toda a observação do parágrafo 258 da *Enciclopédia* que demonstra esta última proposição e, por exemplo, o parágrafo do *Kant. ..* de Heidegger, sobre "o tempo como pura afecção de si (*Selbstaffektion*) e o caráter temporal do si (*Selbst*)". Heidegger não repete aqui o gesto hegeliano quando escreve, por exemplo: "O tempo e o 'eu penso' não se mantêm um em face do outro sob o modo do incompatível ou do heterogêneo; eles são o mesmo. Graças ao radicalismo com o qual, na sua fundação da metafísica, submeteu, pela primeira vez, à explicitação transcendental tanto o tempo por si mesmo como o "eu penso" por si mesmo, Kant fê-los confluir ambos na sua originária mesmidade (*ursprüngliche Selbigkeit*) — sem que esta, seguramente, lhe fosse visível expressamente e enquanto tal"?

b) que "não é *no tempo (in der Zeit)* que o todo surge e passa, mas que o tempo é, ele mesmo, esse *devir*, esse surgimento e essa passagem..." (§ 258). Hegel multiplicou as precauções desse tipo. Opondo-as a todas as formulações metafóricas (às quais se não trata, aliás, de recusar toda a sua gravidade [10]) que dizem a "queda" no tempo, poderíamos exibir toda uma crítica hegeliana da intratemporalidade (*Innerzeilichkeit*). Ela não seria apenas análoga à que desenvolve *Sein und Zeit*; ela deveria compor-se, como em *Sein und Zeit*, como uma temática da queda e da perda, do *Verfallen*. Regressaremos a este conceito que nenhuma precaução — e Hegel não a tomou menos do que Heidegger em *Sein und Zeit* — pode extrair da sua órbita ético-teológica. A menos que, no vazio, o vencimento da órbita em questão não seja reconduzida ela mesma para um *ponto de queda* mais afastado [11].

3. Segundo um gesto fundamentalmente grego, esta determinação hegeliana do tempo permite pensar o presente, a forma mesma do tempo, como eternidade. Esta não é a abstração negativa do tempo, o não-tempo, o fora-do-tempo. Se a forma elementar do tempo é o presente, a eternidade não poderia ser fora do tempo senão mantendo-se fora da presença; ela não seria presença; viria antes ou depois do tempo e tornar-se-ia por esse fato uma *modificação* temporal. Far-se-ia da eternidade um momento do tempo. Tudo o que recebe no hegelianismo o predicado de eternidade (a Idéia, o Espírito, o Verdadeiro etc) não deve portanto ser pensado fora do tempo (não mais que no tempo) [12].

---

10. Cf. mais adiante, "A mitologia branca".
11. Cf. "La double séance", in *La dissémination*.
12. Não podemos aqui fazer mais que citar e situar alguns textos sobre os quais deveria pesar pacientemente a interrogação. Por exemplo: "O real (*das Reelle*) é certamente diferente do tempo, mas também essencialmente idêntico a ele. Ele é limitado

A eternidade como presença não é temporal nem atemporal. A presença é a atemporalidade no tempo ou o tempo na atemporalidade, eis o que provavelmente torna impossível qualquer coisa como uma temporalidade originária. A eternidade é um outro nome da presença do presente. Essa presença, Hegel distinguia também do presente como agora. Distinção análoga, mas não idêntica, à que Heidegger propõe, já que esta faz apelo à diferença entre o finito e o infinito [13].

(*beschränkt*), e o outro, em relação a essa negação, está *fora* dele. A determinabilidade é-lhe portanto exterior e daí vem a contradição do seu ser; a abstração da exterioridade e da inquietação (*Unruhe*) desta é o próprio tempo. É por isso que o finito é passageiro e *temporal*, porque não é, como o conceito, em si mesmo a negatividade total... Mas o conceito, na sua identidade existindo livremente para si, Eu = Eu, é em si e para si a negatividade e a liberdade absolutas, o tempo não é portanto a sua potência assim como o que ele não é [ele, o conceito] no tempo um ente temporal (*ein Zeitliches*), mas é, pelo contrário, a potência do tempo (*die Macht der Zeit*) enquanto esta é apenas essa negatividade como exterioridade. Só o natural está portanto submetido ao tempo, enquanto finito; em contrapartida, o verdadeiro, a idéia, o espírito, são eternos. Mas o conceito de eternidade não deve ser apreendido negativamente como abstração do tempo, de tal forma que, por assim dizer, existiria fora dele (do tempo); e não se deve entendê-lo no sentido em que a eternidade viria *depois* do tempo; far-se-ia então da eternidade um futuro, um momento do tempo" (§ 258).

13. A diferença entre o finito e o infinito propõe-se aqui como diferença entre o agora (*Jetzt*) e o presente (*Gegenwart*). A presença pura, a *parousia* infinita não seria portanto, segundo Hegel, comandada por esse agora que Heidegger nos diz limitar e determinar a *parousia*, da *Física* à *Enciclopédia*. Mas como Heidegger acusa também um privilégio da *Gegenwart*, seria necessário que mergulhássemos aqui nas diferenças entre *Jetzt, Gegenwart, Anwesenheit*. Sempre a título preliminar, contemo-nos em traduzir aqui o texto de Hegel: "As dimensões do tempo, o presente, (*Gegenwart*), o futuro e o passado são o devir da exterioridade como tal e a sua dissolução (*Auflosüng*) nas diferenças do ser enquanto passagem para o nada e do nada enquanto passagem para o ser. O desvanecimento imediato destas diferenças na *singularidade* é o presente como *agora (die Gegenwart als Jetzt)*, o qual, enquanto é a singularidade, é exclusivo e, ao mesmo tempo, passa *continuamente* para os outros momentos, não sendo ele próprio mais do que o desvanecimento do seu ser em nada e do nada no seu ser.
O *presente finito (die endliche Gegenwart)* é o agora fixado como ente, distinto do *negativo*, dos momentos abstratos do passado e do futuro, enquanto é a unidade concreta e, portanto, enquanto é o afirmativo; mas esse próprio ser não é senão abstrato, desvanecendo-se no nada. De resto, na natureza, onde o tempo é *agora*, as diferenças entre estas dimensões não podem vir à subsistência; elas apenas são necessárias na representação (*Vorstellung*) subjetiva, na recordação, no temor ou na esperança. Mas o passado e o futuro do tempo, enquanto são na natureza, são o espaço, porque este é o tempo negado; assim o espaço superado (*aufgehobene*) é antes de mais o ponto e, desenvolvido por si, o tempo" (§ 259). Estes textos — e alguns outros — parecem simultaneamente confirmar e contestar a interpretação de *Sein und Zeit*. A confirmação é evidente. A contestação implica as coisas no ponto em que o presente é distinguido do agora, onde este, na sua pureza, não pertence senão à natureza e não é ainda o tempo etc. Numa palavra, haveria demasiada rapidez e simplificação em dizer que o conceito hegeliano de tempo é tomado de empréstimo a uma "física" ou a uma "filosofia da natureza" e que

Diferença intra-ôntica, diria Heidegger; e é aqui, com efeito, que deveria estacionar toda a questão.

O eludido da questão

Até aqui mantivemo-nos de certa maneira *na* primeira hipótese da aporética aristotélica. Esta começou portanto por paralisar-se na determinação do tempo *nun* e do *nun* como *meros* (parte).

A nossa questão é então a seguinte: será que, invertendo a hipótese, demonstrando que o agora não é uma parte do tempo, Aristóteles arranca a problemática do tempo dos conceitos "espaciais" de parte e de todo, à pré-determinação do *nun* como *meros* ou ainda como *stigmé*?

Recordemos as duas questões de Aristóteles. 1. O tempo faz ou não parte dos *onta*? 2. Depois das aporias relativas às propriedades que respeitam ao tempo (*peri tôn upar Khontôn*), pergunta-se o que é o tempo e qual é a sua *physis* (*ti d'estin o Khronos Kai tis autou é physis*). A maneira como a primeira questão é formulada manifesta bem que o ser do tempo é antecipado a partir do agora e do agora como parte. E isso no momento mesmo em que Aristóteles parece inverter a primeira hipótese e opor-lhe que o agora não é uma parte ou que o tempo não é composto de agoras (*to de nun ou meros... o de Khronos ou dokei sungkesthai ek tôn nun* — 218 a).

Esta segunda série de proposições pertence ao encadeamento das hipóteses do senso comum que tende a deixar pensar que o tempo não pertence aos entes nem, de modo puro e simples, à ente(i)dade (*ousia*). Estas hipóteses exotéricas iniciais não serão nunca postas em questão num outro nível, num nível não-exotérico [14]. Depois de ter recordado por que razão se pode pensar que o tempo não é um ente, Aristóteles deixa a questão em suspenso? De agora em diante interrogar-se-á a *physis* daquilo cuja pertença ao ente permanece por decidir. Como

---

passam assim para uma "filosofia do espírito" ou para uma "filosofia da história". O tempo é também essa própria passagem. Já a leitura de Aristóteles suscitaria questões análogas.

Qualquer afirmação (aqui, a de Heidegger) segundo a qual um conceito *pertence*, em Hegel, à filosofia da natureza (ou, em geral, a um lugar determinado, particular, do texto hegeliano) é *a priori* limitado na sua pertinência pela estrutura superante das relações entre a natureza e a não-natureza na dialética especulativa. A natureza está fora do espírito, mas como o próprio espírito, como posição do seu próprio ser-fora-de-si.

14. É a diferença, na *Física IV*, entre o tratado do lugar e do tratado do tempo. Só o primeiro acrescenta um desenvolvimento crítico a um desenvolvimento exotérico e lhe explicita a articulação (210 b).

foi possível notar [15], há "um problema metafísico que Aristóteles talvez tenha, em parte, eludido", mesmo se ele "o colocou, todavia, de forma clara". Que a questão eludida seja propriamente metafísica, poderíamos entender de outro modo. O que é metafísico é talvez menos a *questão* eludida do que a questão ludida. A metafísica estabelecer-se-ia então por essa omissão. Ao repetir a questão do ser no horizonte transcendental do tempo. *Sein und Zeit* traria à luz essa omissão pela qual a metafísica acreditou poder pensar o tempo a partir de um ente já silenciosamente pré-determinado na sua relação com o tempo. Se toda a metafísica se comprometeu nesse gesto, *Sein und Zeit*, pelo menos deste ponto de vista, constitui um passo decisivo para além ou aquém da metafísica. A questão era eludida porque posta em termos de pertença ao ente ou ao não-ente, estando já o ente determinado como ente-presente. É esse eludido da questão que Heidegger repõe em jogo desde a primeira parte de *Sein und Zeit*: o tempo será, então, aquilo a partir do que se anuncia o ser do ente e não aquilo cuja possibilidade tentaremos derivar a partir de um ente já constituído (e, em segredo, temporalmente pré-determinado), um ente presente (do indicativo em *Vorhandenheit*), em substância ou em objeto.

Que o eludido da questão propague os seus efeitos sobre toda a história da metafísica, ou melhor, que a constitua como tal, como seu efeito, não o reconheceremos somente pelo fato, maciçamente evidente, de que, até Kant, a metafísica considerou o tempo como o nada ou o acidente estranho à essência ou à verdade. Que toda a metafísica se tenha, por assim dizer, afundado na abertura ou, se se preferir, paralisado na aporia do discurso exotérico da *Física IV*, isso indica-se *ainda* em Kant. Não apenas no fato de ele ligar a possibilidade do tempo ao *intuitus derivativus* e ao conceito de uma finitude e de uma passividade *derivadas*, mas, sobretudo, no que há de mais revolucionário e de menos metafísico no seu pensamento do tempo. Colocá-lo-emos, como quisermos, no passivo de Kant ou no ativo de Aristóteles. Isso terá igualmente pouco sentido em qualquer dos casos.

Com efeito, é porque, *como diz Aristóteles*, o tempo não pertence aos entes, não faz parte deles como não é uma sua determinação, porque o tempo não é ente em geral (fenomenal ou em si), que se torna necessário fazer dele uma forma *pura* da sensibilidade (sensível insensível). Esta profunda fidelidade metafísica *organiza-se, acomoda-se com* a ruptura que reconhece o tempo como condição de possibilidade do aparecer dos entes na experiência (finita), *ou seja, com aquilo que, de Kant, será repetido por Heidegger*. Poderemos portanto submeter sempre o texto de Aristóteles ao que se poderia chamar a "repetição

---

15. J. Moreau, *L'espace et le temps selon Aristote*, Pádua, 1965, (p. 92).

generosa": aquela de que se beneficia Kant e que é recusada a Aristóteles e a Hegel, pelo menos da época de *Sein und Zeit*. Por um certo ponto, a destruição da metafísica permanece interior a ela, não faz mais do que explicitar o seu motivo. Está aqui uma necessidade que seria preciso interrogar sobre este exemplo e da qual *deveríamos formalizar a regra*. Aqui, a ruptura kantiana estava preparada pela *Física IV*; e o mesmo poderíamos dizer da "retomada" heideggeriana do gesto kantiano em *Sein und Zeit* e em *Kant e o problema da metafísica*.

Se se comparar, com efeito, com a *Física IV*, a "Exposição transcendental do conceito de tempo", rapidamente será ressaltado este traço comum e decisivo: "O tempo não é qualquer coisa que exista para si [em si] ou que pertença às coisas como determinação objetiva e que, desse modo, persistiria se se fizesse a abstração de todas as condições subjetivas da intuição delas". Dir-se-á talvez que este traço — a não-ente(i)dade em si do tempo — é muito geral, e que comunhão de intenção é bastante limitada entre Kant e Aristóteles. Consideremos então a definição mais restrita do tempo na "Exposição transcendental", não do tempo como não-existência em si, nem como "condição formal de todos os fenômenos em geral", tanto internos como externos, mas como "forma do sentido interno". Toda a força de ruptura dessa definição parece ainda rigorosamente prescrita na *Física IV*. Ao interrogar-se sobre a *physis* do tempo, Aristóteles pergunta-se, uma vez que o tempo não é nem a mudança nem o movimento, se relaciona-se com a *mudança* e o *movimento* (e é assim que começa precisamente a "Exposição transcendental"— *ti tes kineseôs estin* (219 a), aquilo que do movimento é tempo; e observa, não como muitas vezes se traduz de uma forma vaga que "é percebendo o movimento que percebemos o tempo", mas *ama gar kineseôs aisthanometha kai khronou*: "É conjuntamente que temos a sensação do movimento e do tempo". Quando estamos na sombra e não somos afetados por qualquer corpo (*meden dia tou somatôs paskhomen*), se um movimento se produz na alma (*en tè psykhé*), parece que um certo tempo passou e, no mesmo lance, *conjuntamente (ama)*, parece ter passado um certo movimento. É na *aisthesis* que Aristóteles une o tempo e o movimento. E isso sem nenhum conteúdo sensível exterior, sem que nenhum movimento objetivo seja necessário. O tempo é a forma do que se não pode passar senão *en tè psykhé*. A forma do sentido interno é também a forma de todos os fenômenos em geral. A exposição transcendental do tempo põe este conceito em relação essencial, ao mesmo tempo em que o distingue rigorosamente deles, com o movimento e a mudança[16], e, como o faz a *Física IV*, vê-lo-emos, ela parte da possibilidade da *analogia* que constitui o *traço* determinado como linha (*grammé, Linie*)[17].

Esse alojamento aristotélico é, pois, simultaneamente a segurança metafísica tradicional e, na sua ambigüidade inaugural, o da sua própria crítica. Ao antecipar o conceito do sensível não-sensível, Aristóteles instala as premissas de um pensamento do tempo que já não seria simplesmente dominado pelo presente (do ente dado sobre a forma da *Vorhandenheit* e da *Gegenwärtigkeit*). Há aí uma instabilidade e possibilidades de inversão das quais poderemos interrogar-nos se *Sein und Zeit* as não terá de certa forma detido. O que na imaginação transcendental parece escapar à dominação do presente dada na forma da *Vorhandenheit* e da *Gegenwärtigkeit* foi sem dúvida anunciado pela *Física IV*. O paradoxo seria então o seguinte: a originalidade do rompimento kantiano, tal como ele é repetido em *Kant e o problema da metafísica*[18], não transgride o conceito vulgar de tempo senão

---

16. Cf. também 223 ab. Aristóteles pensa também o tempo em relação com o movimento (*Kinesis*) e a mudança (*metabolè*), mesmo começando por demonstrar que o tempo não é uma nem outra. Assim é também o primeiro momento da *Exposição* transcendental do conceito de tempo. "Acrescento aqui que o conceito de mudança (*Veränderung*) e com ele o conceito de movimento (*Bewegung*) como mudança não é possível senão pela e na representação do tempo e que se essa representação não era uma intuição (interna) *a priori*, nenhum conceito, qualquer que ele seja, poderia tornar inteligível a possibilidade de uma mudança, isto é, a ligação de predicados contraditoriamente opostos (por exemplo, o ser num mesmo lugar e simultaneamente não ser da mesma coisa no mesmo lugar) num único e mesmo objeto (*Objecte*). É apenas no tempo, isto é, sucessivamente, que duas determinações contraditoriamente opostas podem encontrar-se na única e mesma coisa. O nosso conceito de tempo explica portanto a possibilidade de grande número de conhecimentos sintéticos *a priori* que nos propõe uma não pouco fecunda teoria do movimento".
17. "O tempo não é mais do que a forma do sentido interno, ou seja, o ato de nos intuirmos a nós mesmos e aos nossos estados interiores. Porque o tempo não pode ser uma determinação dos fenômenos externos; ele não pertence a nenhuma figura, a nenhuma posição etc; em contrapartida, determina a relação das nossas representações com os nossos estados internos. E, *precisamente porque essa intuição interna não dá nenhuma figura, procuramos suprimir essa falta por meio de analogias e representamos a seqüência temporal por uma linha que progride até ao infinito (und stellen die Zeitfolge durch eine ins Unendliche fortgehende Linie vor)* na qual a multiplicidade constitui uma série que não tem senão uma dimensão, e das propriedades dessa linha concluímos todas as propriedades do tempo, à exceção do fato que as partes da primeira são simultâneas enquanto as do segundo são sempre sucessivas. Daí resulta que a representação do tempo ele-mesmo é uma intuição, uma vez que todas as suas relações se deixam exprimir por uma intuição externa".
18. Por exemplo, no parágrafo 32 ("*A imaginação transcendental e a sua relação com o tempo*") que mostra em que a intuição pura do tempo, tal como é descrita na *Estética transcendental*, é libertada do privilégio do presente e do agora. Devemos traduzir-lhe uma longa passagem esclarecendo todos os conceitos de *Sein und Zeit* que aqui nos interessam privilegiadamente. "Apresentamos a imaginação transcendental como origem da intuição sensível pura. Por aí se reconheceu fundamentalmente que o tempo, como intuição pura, decorre da imaginação transcendental. Uma análise apropriada deve ainda elucidar as modalidades segundo as quais precisamente o tempo se afunda na imaginação transcendental.

explicitando uma indicação da *Física IV*. A explicitação da *questão* eludida mantém-se sempre e necessariamente no sistema do *eludido*. Como é que a pré-determinação do tempo a partir do *nun* elude a questão? Em certo sentido, Aristóteles retoma na sua exotérica a argumentação de Zenão. Reconhecendo que essa argumentação nada esclarece (218 a), repete a aporia sem a desconstruir. O tempo não é (entre os entes). Ele nada é porque *é tempo, ou seja* agora passado ou futuro. O *ou seja* pressupõe aqui que eu tenha alguma antecipação do que é o tempo, a saber, o não-presente na forma do agora passado ou a vir. O agora atual não é o tempo porque é presente; o tempo não é (ente) enquanto não é (presente). Isso significa que se, aparentemente, pode-se demonstrar que o tempo é nada (não-ente), é porque já se determinou a origem e a essência do nada como tempo, como não-presente na espécie do "já-não" ou do "não-ainda". Foi portanto necessário apelar para o tempo, para uma pré-compreensão do tempo — e no discurso, à evidência e ao funcionamento dos tempos do verbo — para dizer a não-ente(i)dade como não presente e o ente como presente. Determinou-se temporalmente o ente como ente-presente para poder determinar o tempo como não-presente e não-ente.

Com efeito, o que diz *dia tôn exoterikon logôn*?: "que ele (o tempo) não é absolutamente ou é dificilmente e de forma enfraquecida"... "Por um lado, ele foi e já não é (*gegone kai ouk esti*), por outro, ele

O tempo 'corre sem cessar' como pura sucessão de seqüência dos agoras (*Nacheinander der Jetztfolge*). A intuição pura intui essa sucessão sem fazer dela um objeto (*ungegenständlich*). Intuir quer dizer receber o que se dá. A intuição pura dá-se ela-mesma no ato de receber o receptível.
Receber, no sentido em que antes de mais o entendemos, é acolher um dado (*Vorhanden*), um presente (*Anwesenden*). Mas este conceito estrito do receber, orientado ainda pela intuição empírica, deve ser separado do da intuição pura e do seu caráter próprio de receptividade. Facilmente nos renderemos à evidência de que a intuição pura da pura sucessão dos agoras não pode ser a recepção de um presente (*Anwesenden*). Se ela fosse uma tal recepção, apenas poderia então 'intuir' o agora no seu agora (*das jetztige Jetzt*), mas em nenhum caso a seqüência dos agoras enquanto tal e horizonte que nela se constitui. Rigorosamente, na pura e simples recepção de um 'presente' (*Gegenwärtigen*), não se pode sequer intuir um agora (*Jetzt*), na medida em que, por essência, este se distende sem descontinuidade no seu *passado imediato* e no seu *futuro imediato (in sein Soeben und Sogleich)*. A recepção da intuição pura deve dar em si o relance sobre o agora (*den Anblick des Jetzt*), de tal modo que *prevê (vorblickt)* o seu futuro imediato *e revê (rückblilckt)* o *seu passado imediato*.
O que desde então se revela mais concretamente do que nunca é até que ponto a intuição pura de que trata a estética transcendental não pode, de início, ser a recepção de um presente (*Gegenwärtigen*). Fundamentalmente, aquilo que se dá como recepção na intuição pura não se relaciona apenas com um presente (*ein nur Anwesendes*) e ainda menos com um ente na forma do que se mantém em disponibilidade (*vorhandenes seiendes*)".

será e não é ainda (*mellei kai oupo estin*). Tais são os componentes do tempo, do tempo infinito (*apeiros*) e do tempo considerado no seu incessante retorno (*aei lambanomenos*). Ora, parece impossível que o que admite não-entes na sua composição participe da ente(i)dade (*ousia*".

O *me on*, o nada do tempo não é pois acessível senão a partir do ser do tempo. Não se pode pensar o tempo como nada senão segundo os modos do tempo, o passado e o futuro. O ente é o não-tempo, o tempo é o não-ente na medida em que se determinou já secretamente o ente como presente, a ente(i)dade (*ousia*) como presença. Desde que o ente é sinônimo de presente, dizer o nada ou dizer o tempo é dizer a mesma coisa. O tempo é, sem dúvida, a manifestação discursiva da negatividade e Hegel não fará mais, *mutatis mutandis*, do que explicitar o que é dito da *ousia* como presença.

Antes mesmo de ser comprometido nas difíceis análises do número — numerante ou numerado — o par aristotélico tempo-movimento é pensado a partir da *ousia* como presença. A *ousia* como *energeia* por oposição à *dynamis* (movimento, potência) é presença. O tempo, que comporta já-não e não-ainda, é um composto. A energia compõe-se aí com a potência. É por isso que ele não é, se assim o quisermos [19], "em ato", é por isso que ele não é *ousia* (ente, se assim o quisermos, subsistente ou substancial). A determinação da ente(i)dade (*ousia*) como *energeia* ou *entelekheia*, como ato e fim do movimento é inseparável da determinação do tempo. O *sentido* do tempo é pensado a partir do presente, como não-tempo. E não pode sê-lo de outro modo; nenhum *sentido* (qualquer que seja o sentido em que o entendamos, como essência, como significação do discurso, como orientação do movimento entre uma *arquia* e um *telos*) pôde jamais ser pensado na história da metafísica de outro modo senão a partir da presença e como presença. O conceito de sentido é comandado por todo o sistema de determinações que aqui assinalamos e, de cada vez que se põe uma questão de *sentido*, ela não pode sê-lo senão na clausura da metafísica. Seria, portanto, tarefa vã, digamo-lo seca e rapidamente, querer arrancar, enquanto tal, a questão do sentido (do tempo ou do que quer que seja) à metafísica e ao sistema de conceitos ditos "vulgares". O mesmo se diria, portanto, para uma *questão do ser* que seria determinada, como o é na abertura

19. "Se assim o quisermos, *em ato*..." porque essa tradução levanta questões. Que ela não é evidente, está aí um problema que não podemos agora abordar. Por um lado, remetemos para a *Fala de Anaximandro*, (trad. fr. *in Caminhos*..., p. 286), que marca a distância entre a *energie* de Aristóteles e a *actualitas* ou o *actus puros* da escolástica medieval; por outro, para P. Aubenque que sublinha que a "tradução moderna de ato não é um esquecimento do sentido original, mas lhe permanece, por vez, fiel" (*Le problème de l'être chez Aristote* — "O problema do ser em Aristóteles" — p. 441 nota 1).

de *Sein und Zeit*, em questão do *sentido do ser*, qualquer que seja a força, a necessidade e o valor, tanto irruptiva como fundativa, de semelhante questão. É já enquanto questão do sentido que ela está ligada, no seu ponto de partida, e Heidegger sem dúvida que o reconheceria, ao discurso (léxico e gramática) da metafísica cuja desconstrução ela enceta. De certa forma, como Bataille o dá a pensar, a questão do sentido, o projeto de *guardar* o sentido, é "vulgar". É também a sua palavra.

Quanto ao sentido do tempo, portanto, a determinação segundo a presença é tão determinante como determinada: ela nos diz o que é o tempo (não-ente(i)dade como "não-já" ou como "não-ainda"), mas não o pode fazer senão para *ser deixada dizer*, por um conceito implícito das relações entre o tempo e o ser, que o tempo não poderia *ser* senão (sendo)* um *ente*, ou seja, seguindo este *particípio presente*, um *presente*. Daqui se segue que é, ou seja, sendo-presente. Portanto, é porque o tempo é pensado no seu ser a partir do presente que ele é estranhamente pensado como não-sendo, não-ente (ou ente impuro, composto). É porque se acredita saber o que é o tempo, na sua *physis*, porque se respondeu implicitamente à questão que só será posta mais tarde, que se pode, na aporia exotérica, concluir a sua fraqueza, o mesmo é dizer a sua não-existência. Sabe-se já, nem que fosse só na prática ingênua do discurso, o que o tempo deve ser, o que *passado (gegone)* ou *futuro (mellei)* querem dizer, para poder concluir a sua fraqueza ou a sua não-existência. E pensa-se o passado e o futuro como afecções enfraquecedoras que sobrevêm a essa presença que sabemos ser o sentido ou a essência do que é (o ente). É isso que se não agitará, de Aristóteles a Hegel. O Primeiro Motor, como "ato puro" (*energeia kath' auten*) é presença pura. Enquanto tal, ele anima todo o movimento pelo desejo que inspira. Ele é o bem e o supremo desejável. O desejo é desejo da presença. O *erôs* é também pensado a partir da presença, como o movimento. Ao-*télos* que põe em movimento o movimento e orienta o devir na sua própria direção, Hegel dá o nome de conceito absoluto ou sujeito. A transformação da *parousia* em presença *a si* e do ente supremo em sujeito que se pensa e se reúne junto a si no saber não interrompe a tradição fundamental do aristotelismo. O conceito como subjetividade absoluta pensa-se a si-mesmo, ele é para-si e junto-de-si,

* A necessidade de recorrer ao particípio presente do verbo ser (sendo) para designar o *ente* (cf. nota mais atrás) torna-se aqui absolutamente incontornável se não se quiser perder uma parte fundamental do sentido do texto francês. Por isso, onde o A. escreve simplesmente *étant* optamos, nas linhas que se seguem, por conjugar da forma o mais adequada possível os dois lexemas em que o termo francês se difrata na nossa língua. (N.T.)

não tem exterior e reúne, apagando-os, a seu tempo e a sua diferença na presença a si[20]. Podemos qualificá-lo na linguagem de Aristóteles: *noesis noeseôs*, pensamento do pensamento, ato puro, primeiro motor, senhor que, pensando-se a si mesmo, não é servo de nenhuma objetividade, de nenhuma exterioridade, se mantém imóvel no movimento infinito do círculo e do retorno a si.

A cavilha da essência

Passando à questão da *physis* do tempo; Aristóteles começa por chamar à atenção que a tradição nunca respondeu a uma tal questão

20. O tempo é a *existência* do círculo, e do círculo dos círculos de que fala o fim da *Lógica*. O tempo é circular, mas é também aquilo que, no movimento do círculo, dissimula a circularidade; é o círculo enquanto este esconde a si mesmo a sua própria totalidade, enquanto ele perde na diferença a unidade do seu começo e do seu fim. "Mas o método que assim se enlaça num círculo não pode antecipar num desenvolvimento temporal que o começo como tal é já derivado". "O conceito puro concebendo-se a si mesmo" é, portanto, o tempo e cumpre-se todavia como apagamento do tempo. Ele compreende o tempo. E se o tempo tem um sentido em geral, vê-se mal como seria possível arrancá-lo à onto-teo-teleologia (por exemplo hegeliana). Não é esta ou aquela determinação do sentido do tempo que pertence a essa onto-teo-teleologia, mas já a própria antecipação do sentido. O tempo está suprimindo no momento em que se põe a questão do seu sentido, em que o pomos em relação com o aparecer, a verdade, a presença, a essência *em geral*. A questão que então se põe é a do seu *acabamento*. É por isso que não há talvez outra resposta possível à questão do tempo senão a do fim da *Fenomenologia do espírito*: o tempo é aquilo mesmo que *apaga (tilgt)* o tempo. Mas esse apagamento é uma escrita que se dá a ler no tempo e o mantém suprimindo-o. O *Tilgen* é também um *Aufheben*. Assim, por exemplo: "O tempo é o *conceito* mesmo do que *é aí (der da isto)* e apresenta-se à consciência como uma intuição vazia. É por isso que o espírito se manifesta necessariamente no tempo, e manifesta-se no tempo enquanto não *apreende* o seu conceito puro, isto é, não elimina o tempo (*nicht die Zeit tilgt*). O tempo é o puro Si *exterior* intuído, não *apreendido* pelo Si, o conceito apenas intuído; quando este conceito se apreende a si mesmo, suprime a sua forma de tempo (*hebt er seine Zeitform auf*), concebe a intuição e é a intuição concebida e concepcionante. O tempo manifesta-se então como o destino (*Schicksal*) e a necessidade do espírito que não está ainda acabado no interior de si mesmo..." (*Fenomenologia do espírito*). Citamos aqui a tradução de *Jean Hypollite* inserindo-lhe as palavras alemãs que fazem surgir a unidade do *Dasein* e do tempo, do *Tilgen* e da *Aufheben* do *tempo*. Quaisquer que sejam as suas determinações, o ser hegeliano não cai no tempo como seu *Dasein* tanto como *não sai simplesmente dele* na parusia.
Que o círculo seja já em Aristóteles o modelo do movimento a partir do qual são pensados o tempo e o grama, trata-se de uma evidência que dificilmente se torna necessário recordar. Sublinhemos apenas que ela está explicitada com uma grande precisão na *Física IV*: "É por isso que o tempo parece ser o movimento da esfera, porque é este movimento que mede os outros movimentos e que mede também o tempo. Daí a idéia corrente de que os assuntos humanos são um círculo que se aplica também às outras coisas que têm o movimento natural, a geração e a destruição... e, com efeito, o próprio tempo parece ser um certo círculo... etc (223 b). Cf. também P. Aubenque, *op. cit.*, p. 246.

(gesto que será, desde então, infatigavelmente repetido, até Hegel e Heidegger). Mas Aristóteles não fará mais, em seguida, do que desenvolver a aporia nos seus próprios termos, ou seja, nos conceitos dos quais Heidegger reconstitui a configuração (*nun, oros*) — ou *peras*, — *stigmè, sphaira*, aos quais se deveria acrescentar *olon*, todo, *meros*, parte, e *grammè*). Jamais a forma tradicional da questão é fundamentalmente resposta em questão. Qual era essa forma?

Recordemo-lo. A primeira fase da alternativa (nenhuma das partes do tempo é — presente — logo o tempo na totalidade não é — o que significa "*não é presente*", "não participa da *ousia*") pressupunha que o tempo fosse composto de partes, ou seja, de agoras (*nun*). É essa pressuposição que a segunda fase da alternativa contesta: o agora não é uma parte, o tempo não é composto de agoras, a unidade e a identidade do agora são problemáticas. "Se, com efeito, o agora é sempre outro, como nenhuma parte não é, no tempo, ao mesmo tempo (*ama*) que uma outra..., como o agora não-sendo, tendo sido porém anteriormente, foi necessariamente destruído num dado momento, os agoras não são ao mesmo tempo (*ama*) uns com os outros e o que foi anteriormente foi necessariamente destruído" (218 a).

Como é que os conceitos de *número* (numerado e numerante) e de *grama* intervêm para reordenar a mesma conceitualidade no mesmo sistema?

De uma forma rigorosamente *dialética*: não apenas no sentido estritamente aristotélico, mas já no sentido hegeliano. Aristóteles afirma os contrários, ou melhor, define o tempo como dialética dos contrários e solução das contradições que aparecem em termos de espaço. Como na *Enciclopédia*, o tempo é a linha, solução da contradição do ponto (espacialidade não-espacial). E, contudo, ele não é a linha etc. Os termos contraditórios estabelecidos na aporética são simplesmente retomados e conjuntamente afirmados para definir a *physis* do tempo. De uma certa maneira, poder-se-ia dizer que a dialética não faz mais sempre do que repetir a aporia exotérica afirmando-a, fazendo do tempo a afirmação da aporética.

Assim Aristóteles afirma que o agora é, num certo sentido, o mesmo, em outro sentido, o não-mesmo, (*to de nun esti men ôs to auto esti d'ôs ou to auto* — 219 b); que o tempo é contínuo segundo o agora a dividido segundo o agora (*kai sunekhes te de o Khronos tô nun, kai dieretai kata to nun* 220 a)[21]. E todas as afirmações contraditórias se reúnem num manejamento dialético do conceito de grama. Este manejamento dialético já é — e será sempre — comandado pela

21. Cf. também 222 a.

distinção da potência e do ato resolvendo-se os contraditórios desde o momento em que se tem em conta a relação sob a qual são considerados: em potência ou em ato. E esta distinção da potência e do ato não é evidentemente simétrica, uma vez que ela mesma é dominada por uma teleologia da presença, pelo ato (*energeia*) como presença (*ousia, parousia*).

Parece, primeiramente, que Aristóteles recusa a representação do tempo pelo grama, aqui por uma inscrição linear no espaço, do mesmo modo que recusa a identificação do agora com o ponto. A sua argumentação já era tradicional e assim se manteve. Ela faz apelo à não-coexistência das partes do tempo. O tempo distingue-se do espaço porque não é, como o dirá Leibniz, "ordem das co-existências", mas "ordem das sucessões". A relação dos pontos entre si não pode ser a mesma dos agoras entre si. Os pontos não se destroem reciprocamente. Ora, se o agora presente não fosse anulado pelo agora seguinte, coexistiria com ele, o que é impossível. Mesmo que ele não fosse anulado senão por um agora muito distante, deveria coexistir com ele, o que é impossível. Mesmo que ele não fosse anulado senão por um agora muito distante, deveria coexistir com todos os agoras intermediários, que são em número infinito (indeterminado: *apeiros*), o que é impossível (218 a). Um agora não pode coexistir, como agora atual e presente, com um outro agora enquanto tal. A coexistência não tem *sentido* senão na unidade de um único e mesmo agora. Isso é o *sentido* mesmo naquilo que o une à presença. Não se pode sequer dizer que a coexistência de dois agoras diferentes e igualmente presentes é impossível ou impensável: a significação mesma de coexistência ou de presença é constituída por esse limite. Não pode coexistir com um outro (mesmo do que si), com um outro agora, isso não é um predicado do agora, é a sua essência como presença. O agora, a presença em ato do presente é constituída com a impossibilidade de coexistência com um outro agora, o mesmo é dizer com um outro-mesmo-que-si. O agora, *é* (no presente do indicativo) a impossibilidade de coexistir *consigo*: consigo, isto é, com um outro si, um outro agora, um outro mesmo, um duplo.

Mas já assinalamos que essa impossibilidade, uma vez constituída, se contradiz, se experimenta como impossibilidade do impossível. Essa impossibilidade implica sua essência, para ser aquilo que é, que o outro agora, com o qual um agora não pode coexistir, seja também de certo modo o mesmo, seja também um agora como tal e coexista com o que não pode coexistir com ele. A impossibilidade da coexistência não pode ser estabelecida como tal senão a partir de uma certa coexistência, de uma certa *simultaneidade* do não-simultâneo, na qual a alteridade e a identidade do agora são conjuntamente mantidas no elemento diferenciado de um certo mesmo. Para falar em latim, o *cum* ou o *co* (com) da coexistência só tem sentido a partir da sua impossibilidade e inversamente.

O impossível (a coexistência de dois agoras) não aparece senão numa síntese (entendamos esta palavra de uma forma neutra não implicando nela nenhuma posição, nenhuma atividade, nenhum agente), digamos uma certa cumplicidade ou coimplicação *mantendo** conjuntamente vários agoras atuais dos quais dizemos que é um passado e outro futuro. A impossível copermanência de vários agora-presentes é possível como permanência de vários agora-presentes. O tempo é um nome dessa impossível impossibilidade.

Inversamente, o espaço da *coexistência possível*, aquilo que acreditamos conhecer precisamente sob o nome de *espaço*, a possibilidade da coexistência, é o espaço da impossível coexistência. A simultaneidade, com efeito, não pode aparecer *como tal*, ser simultaneidade, isto é, *relacionamento* de dois pontos, senão numa síntese, numa *cumplicidade*: temporalmente. Não se pode dizer que um ponto é *com* outro ponto, e um ponto, quer o digamos quer não, não pode *ser com* um outro ponto, não pode haver outro ponto com o qual etc, sem uma temporalização. E esta mantém conjuntamente dois agoras diferentes. O *com* da coexistência espacial não pode surgir senão do *com* da temporalização, o que Hegel mostra. Há um *com* do tempo que torna possível o *com* do espaço, mas que se não produziria como *com* sem a possibilidade do espaço. (No puro *Aussersichsein* não há mais espaço determinado do que tempo).

Para dizer a verdade, ao enunciarmos assim estas proposições, estamos instalados na ingenuidade. Agimos como se a diferença entre o espaço e o tempo nos fosse dada como diferença evidente e constituída. Ora, Hegel e Heidegger recordam-no, não podemos tratar do espaço e do tempo como de dois conceitos ou de dois temas. É ingenuamente que falamos de cada vez que consideramos o espaço o tempo como duas possibilidades que teríamos de comparar ou relacionar. E sobretudo de cada vez que, ao fazê-lo, se acredita saber o que *é* o espaço ou o tempo, o que é a *essência* em geral, no horizonte da qual acreditamos poder colocar a questão do espaço e do tempo. Supõe-se então que uma questão sobre a essência do espaço e do tempo é possível, sem nos interrogarmos se a essência pode ser aqui o horizonte formal desta questão, e se a essência da essência não foi secretamente pré-determinada — como presença, precisamente — a partir de uma "decisão" respeitante ao tempo *e* ao espaço. Não temos pois que relacionar o espaço *e* o tempo, não *sendo* cada um dos dois termos senão aquilo que cada um deles não é, nem consistindo ambos senão na própria *com*paração.

---

* Em francês o particípio presente do verbo *mantenir* (manter) — *maintenant* — é idêntico ao substantivo "agora" (*maintenant*). Daí decorre um jogo de sentido que em português não pode senão ser sugerido. (N.T.)

Ora, se Aristóteles se dá a diferença entre o tempo e o espaço (por exemplo na distinção entre *nun* e *stigmè*) como diferença constituída, a articulação enigmática dessa diferença está alojada no seu texto, dissimulada, mas operando nessa cumplicidade, como essa cumplicidade do mesmo e do outro no interior do *com* ou do *conjuntamente*, do *simul* no qual o ser-conjuntamente não é uma determinação do ser, mas a sua produção mesma. Toda a gravidade do texto de Aristóteles se apóia sobre uma pequena palavra dificilmente visível, porque parece evidente, discreta como o que não levanta dúvidas, apagada, operando com tanto mais eficácia quanto é furtada à temática. O que é *evidente* e faz assim jogar o discurso na sua articulação, o que doravante constituirá a cavilha (*clavis*) da metafísica, essa pequena chave que simultaneamente abre e fecha na sua jogada a história da metafísica, essa clavícula em que se apóia e articula toda a decisão conceitual do discurso de Aristóteles, é a pequena palavra *ama*. Aparece cinco vezes em 218 a. *Ama* quer dizer, em grego, "conjuntamente", os dois em conjunto, "*ao mesmo tempo*". Esta locução não é em princípio nem espacial nem temporal. A duplicidade do *simul* para a qual ela remete não reúne ainda e nela mesma nem pontos nem agoras, nem lugares nem fases. Ela diz a cumplicidade, a origem comum do tempo e do espaço, o comparecer como condição de todo o aparecer do ser. Ela diz, de certa maneira, a díade como mínimo. Mas Aristóteles não o diz. Desenvolve a sua demonstração na evidência inapercebida do que diz a locução *ama*. Di-la sem a dizer, deixa-a dizer-se ou, melhor ainda, ela deixa-o dizer o que ele diz.

Verifiquemo-lo. Se o tempo parece, na primeira hipótese da aporia, não fazer parte da *ousia* pura enquanto tal, é porque ele é feito de agoras (as suas partes) e porque vários agoras não podem: 1) nem seguir-se destruindo-se imediatamente um ao outro, porque nesse caso não haveria tempo; 2) nem seguir-se destruindo-se de maneira não imediatamente consecutiva, porque nesse caso os agoras intervalares seriam simultâneos e, igualmente, não mais haveria tempo; 3) nem permanecer (no) mesmo agora, porque nesse caso as coisas que se produzem há dez mil anos de intervalos seriam *conjuntamente, ao mesmo tempo*, o que é absurdo. É essa absurdidade denunciada pela evidência do "ao mesmo tempo" que constitui a aporia em aporia.

Essas três hipóteses tornam portanto impensável a *ousia* do tempo. Ora, elas próprias não podem ser pensadas e ditas a não ser segundo o advérbio temporal-intemporal *ama*. Consideremos, com efeito, a seqüência dos agoras. O agora precedente, diz-se, deve ser destruído pelo agora seguinte. Mas, faz então observar Aristóteles, ele não pode ser destruído "nele mesmo" (*en eautô*), ou seja, no momento em que ele é (agora, em ato). Não pode tampouco ser destruído num outro agora (*en allô*): então ele não seria destruído como agora, ele mesmo,

e, enquanto agora que foi, ele é (permanece) inacessível à ação do agora seguinte. "Seja, com efeito, a impossibilidade dos agoras se relacionarem uns com os outros como um ponto se relaciona com um ponto. Se, portanto, o agora não é destruído de imediato (*en tô ephexes*), mas em um outro agora, ele seria ao mesmo tempo (*ama*) que os agoras intermediários que são em número infinito; o que é impossível. Mas não é possível que ele persista (*diamenein*) sempre o mesmo; porque para nenhuma coisa limitada pela divisão há um limite único, quer ela seja contínua segundo o uno ou segundo o plural; ora, o agora é um limite e pode-se considerar o tempo como limitado. Depois, se ser ao mesmo tempo (*to ama einai*) segundo o tempo e não ser nem anterior nem posterior, é ser no mesmo, no agora, se as coisas anteriores e as coisas posteriores são neste agora, o que se produzira há milhares de anos seria ao mesmo tempo (*ama*) que aquilo que se produz hoje e nada mais seria anterior ou posterior a nada (218 a).

O grama e o número

Tal é, portanto, a aporia. Ela exclui já que, apesar do seu ponto de partida cinemático, essa reflexão identifique o tempo com o grama representante do movimento, sobretudo se essa representação é de natureza matemática: porque os agoras não são "ao mesmo tempo" como os pontos (218 a); porque o tempo não é o movimento (218 b); porque a *Física IV* distingue o grama em geral da linha matemática (22 a; Aristóteles fala aí do que se passa *epi tôn mathematikôn grammôn* nas quais os pontos são sempre os mesmos); finalmente, porque, vê-lo-emos, o tempo, como número numerado do movimento, não é intrinsecamente de natureza aritmética. Por todas estas razões é já evidente que não se tratará aqui desse conceito cinematográfico do tempo tão vigorosamente denunciado por Bergson; menos ainda de um simples matematismo ou aritmetismo. E, inversamente, parece que num sentido talvez diferente daquele que Heidegger indica, Bergson é mais aristotélico do ele próprio supõe [22].

---

22. Recordemos por exemplo, para fixar as coisas, tais passagens, entre muitas outras: "Foi assim que fomos conduzidos perante a idéia de Tempo. Aí, aguardava-nos uma surpresa. Fomos, com efeito, muito tocados pelo fato de vermos o tempo real, que desempenha o papel principal em toda a filosofia da evolução, escapar às matemáticas. Sendo a sua essência passageira, nenhuma das suas partes está ainda lá quando uma outra se apresenta... No caso do tempo, a idéia de sobreposição implicaria o absurdo, porque todo o efeito da duração que fosse sobreponível a si mesmo, e por conseqüência mensurável, teria como essência não durar... A linha que se mede é imóvel, o tempo é a mobilidade. A linha é o já feito, o tempo é o que se faz, e mesmo o que faz com que tudo se faça". E esta observação, que se adequaria a uma certa passagem da Nota de Heidegger se esta não denunciasse precisamente um limite da revolução bergsoniana: "Ao longo de toda a história da filosofia, tempo e espaço foram postos ao mesmo nível e tratados como coisas do mesmo gênero. Estuda-se então o espaço, determina-se-lhe a natureza e a função, depois transporta-se para o tempo as conclusões obtidas. A teoria do espaço e a do tempo correspondem-se assim simetricamente. Para passar de uma para outra bastou modificar uma palavra: substituiu-se 'justaposição' por 'sucessão'". *La pensée et le mouvant* — "O pensamento e o movente" — pp. 2, 3, 5 ss.).

Como é que o tempo *entra em linha Física*?

1. O tempo não é nem o movimento (*Kinesis*) nem a mudança (*metabolé*). Estes são unicamente no ser-movido ou no ser-mutável e são mais ou menos rápidos, o que não pode ser o caso do tempo. Este, pelo contrário, torna possível o movimento, a mudança, a sua medida e as suas diferenças de velocidade. Aqui o tempo é o definidor e não o definido (218 b).

2. Todavia, não há tempo sem movimento. É aqui [23] que Aristóteles liga o tempo à *experiência* ou ao *aparecer (dianoia, psykhé, aisthesis)*. Se o tempo não é o movimento não podemos, todavia, experimentá-lo senão sentindo e determinando um movimento ou uma mudança (Aristóteles considera que aqui a diferença entre movimento e mudança não é pertinente e não deve interessar — 218 b). "É portanto claro que o tempo não é o movimento nem sem o movimento (219 a)".

O que é que, portanto, relaciona o tempo com aquilo que ele não é, ou seja, o movimento? O que é que do movimento determina o tempo? É preciso procurar no tempo *ti tes kineseôs estin*, ou seja, em suma, o que o relaciona com o espaço e as mudanças de lugares, e encontrar os conceitos desta relação.

Discretas, avançadas sem insistência e como se fossem evidentes, as categorias fundamentais são aqui as de *analogia* e de *correspondência*. Elas reconduzem, sob outros nomes e deslocando-o de imediato, o próprio *enigma* do "ao mesmo tempo", que nomeia e simultaneamente oculta, expõe e dissimula o problema.

A grandeza é contínua. É o axioma deste discurso. Ora o movimento segue a ordem da grandeza, corresponde-lhe *akolouthei tô megethei é kinesis*). É, portanto, contínuo. Por outro lado, o anterior e o posterior são situados locais (*en topô*). Enquanto tais, eles estão na grandeza e portanto, segundo a correspondência ou *analogia* da grandeza e do movimento (219 a), no movimento. E, portanto, no tempo, uma vez que "o tempo e o movimento se correspondem sempre" (*dia to akolouthein aei thaterô thateron autôn*). Segue-se finalmente que o tempo é contínuo por analogia com o movimento e com a grandeza.

---

23. Cf. também 223 a.

Isso conduz à definição do tempo como número do movimento seguindo o antes e o depois (219 ab). Definição que se precisa, como se sabe, pela distinção entre número *numerado* e número *numerante*. O número diz-se de duas maneiras (*dikhôs*): número numerado e número numerante (219 b). O tempo é número numerado (*ouk ô arithmoumen all' o arithmou menos*). Isso significa que, paradoxalmente, se o tempo for submetido ao matemático, à aritmética, ele não é em si, na sua natureza, um ser matemático. Ele é tão estranho ao próprio número, ao número numerante, como os cavalos e os homens são diferentes dos números que os contam e diferentes entre si. *E diferentes entre si*, o que nos deixa livres para pensar que o tempo não é um ente entre outros, entre os cavalos e os homens. "É um único e mesmo número o número de cem cavalos e o número de cem homens, mas as coisas de que há número, os cavalos e os homens, são outras em si (220 b)".

Não há tempo senão na medida em que o movimento tem número, mas o tempo não é, no sentido rigoroso, nem o movimento nem o número. Apenas se deixa numerar enquanto mantém uma relação com o movimento segundo o antes e o depois. A unidade de medida do tempo assim numerado é o agora, que permite discernir o antes e o depois. E é porque o movimento é determinado segundo o antes e o depois que a representação gráfica linear do tempo é simultaneamente requerida e excluída por Aristóteles. Essa determinação segundo o anterior e o posterior "corresponde", com efeito, "de uma certa maneira, ao ponto" (*akoulouthei de kai touto pôs te stigmè*). O ponto dá à sua extensão a sua *continuidade* e o seu *limite*. A linha é uma continuidade de pontos. E cada ponto é simultaneamente um *fim* e um *começo (arkhé kai teleuté)* para cada parte. Poder-se-ia então acreditar que o agora está para o tempo como o ponto para a linha. E que a essência do tempo pode passar intacta e sem danos na sua representação linear, no desenrolamento contínuo, estendido, da pontualidade.

Aristóteles sublinha firmemente que não é assim. A representação espacial e linear, pelo menos sob esta forma, é inadequada. O que assim é criticado não é a relação do tempo com o movimento, nem o ser numerado ou numerável do tempo, mas a sua analogia com uma certa estrutura do grama.

Se, com efeito, nos servimos do ponto e da linha para representar o movimento, manipulamos uma série de pontos que são simultaneamente origem e limite, começo e fim; essa multiplicidade de imobilidades, essa série, se assim se pode dizer, de paragens sucessivas, *não dá o tempo*, e, quando Aristóteles o recorda, não podemos distinguir a sua linguagem da de Bergson: "Porque o ponto é a continuidade e o limite da grandeza. Ele é, com efeito, começo disto e fim daquilo. Mas se se considera o

elemento único como duplo, a paragem é necessária, uma vez que o ponto seria simultaneamente começo e fim (220 a)".

Neste sentido, o agora não é o ponto, uma vez que ele não faz parar o tempo, não é nem a sua origem, nem o fim, nem o limite. Pelo menos não é o limite *enquanto* pertence ao tempo. A importância do *enquanto* não cessará doravante de se precisar.

O que assim se encontra recusado não é portanto o grama como tal, mas o grama como série de pontos, como composição de partes das quais cada uma seria um limite parado. Mas se considerar-se agora que o ponto, como limite, não existe *em ato*, não é (presente), não existe senão em potência e por acidente, não recolhe a sua existência senão da linha em ato, então não é impossível conservar a analogia do grama: com a condição de o considerar não como uma série de limites potenciais mas como linha em ato, como linha pensada a partir das extremidades (*ta eskhata* e não partes, 220 a). O que permite, sem dúvida, distinguir o tempo e o movimento, de um lado, e o grama, do outro, como série homogênea de pontos-limites desenrolados no espaço; mas o que reconduz de imediato a pensar o tempo e o movimento a partir do *télos* de um grama acabado, em ato, plenamente presente, reunindo o *sulcamento**, o mesmo é dizer, apagando-o num *círculo*. O ponto não pode cessar de imobilizar o movimento, não pode deixar de ser simultaneamente começo e fim a não ser que as extremidades se toquem e que, *indefinidamente*, o movimento *finito* do círculo se regenere, o fim reproduzindo-se indefinidamente em começo e o começo em fim. Neste sentido, o círculo não levanta o limite do ponto senão desenvolvendo a sua potência. O grama é *compreendido* pela metafísica entre o ponto e o círculo entre a potência e o ato (a presença) etc; e todas as críticas da espacialização do tempo, de Aristóteles a Bergson, se mantêm nos limites nos quais o grama é assim compreendido e, com o grama, a possibilidade do rastro em geral. *Jamais* se pensou outra coisa sob o nome de *tempo*. O tempo é o que é pensado a partir do ser como presença e se qualquer coisa — que tem relações com o tempo, mas não é o tempo — deve ser pensada para além da determinação do ser como presença, não se pode tratar de qualquer coisa que poderíamos ainda chamar *tempo*. A força e a potencialidade, a *dinâmica* sempre foi pensada, sob o nome de tempo, como grama inacabado no horizonte de uma estalogia ou de uma teleologia, remetendo segundo o círculo para uma arqueologia. A parusia pensa-se no movimento sistemático de todos estes conceitos. Criticar o manuseamento ou a determinação de qualquer um destes conceitos no interior do sistema *redunda sempre*,

* No original *tracement*. Pelos motivos explicados em "A diferança", mantemos esta versão ("sulcamento") para designar a *incisão* (a "escrita") do rastro (*trace*). (N.T.)

e entenda-se esta expressão com toda a carga que ela aqui pode adquirir, *em andar em círculos*: a reconstituir, segundo uma outra configuração, o *mesmo* sistema. Este movimento que não devemos apressar-nos a denunciar como vaidade do redito, e que tem qualquer coisa de essencial a ver com o movimento do pensamento, poderemos distingui-lo simultaneamente do círculo hegeliano da metafísica ou da onto-teologia e desse círculo no qual Heidegger nos diz muitas vezes termos que aprender a entrar nele *de uma certa maneira*?

Pense-se o que se quiser deste círculo e do círculo dos círculos, pode-se esperar *a priori* e da maneira *mais formal* decifrar num texto "passado" a "crítica" — ou melhor, a determinação denunciadora de um limite, a demarcação — a *delimitação* daquilo que num determinado momento se acredita inaugurar contra ele. Mais simplesmente: todo e qualquer texto da metafísica traz em si, por exemplo, o conceito dito "vulgar" do tempo e os recursos que recolheremos no sistema da metafísica para criticar esse conceito. E esses recursos são requeridos desde o instante em que o signo "tempo" — a unidade da palavra e do conceito, do significante e do significado "tempo" *em geral*, quer ele seja ou não limitado pela "vulgaridade" metafísica — entra em funcionamento num discurso. É a partir dessa necessidade formal que se deve refletir nas condições de um discurso que exceda a metafísica, supondo que semelhante discurso seja possível ou se anuncie na filigrana de uma qualquer margem.

Assim, para nos mantermos num ancoradouro aristotélico, a *Física IV* confirma sem dúvida a delimitação heideggeriana. Aristóteles pensa sem qualquer dúvida o tempo a partir da *ousia* como *parousia*, a partir do agora, do ponto etc. E, contudo, pode-se organizar toda uma leitura que repetiria no seu texto essa limitação *e* o seu contrário. E que tornaria manifesto que a delimitação é ainda governada pelos mesmos conceitos da limitação.

Esbocemos uma tal demonstração. O seu movimento foi por várias vezes anunciado no itinerário que seguimos.

Como o ponto em relação à linha, o agora, se o considerarmos como limite (*peras*), é *acidental* em relação ao tempo. Ele não é o tempo mas o seu acidente (*É men oun peras to nun, oú khronos, alla sumbebeken* — 220 a). O agora (*Gegenwart*), o presente, não define pois a essência do tempo. O tempo não é pensado a partir do agora. É por essa razão que a matematização do tempo *tem limites*. Entendamo-lo em todos os sentidos. É enquanto ela requer *limites*, agoras iguais a pontos, e os limites são sempre acidentais e potencialidades, que o tempo não pode ser perfeitamente matematizado, que a sua matematização tem limites e permanece, em vista da sua essência, acidental. O agora é acidente

do tempo enquanto limite. Proposição rigorosamente hegeliana: lembremo-nos da diferença entre o presente e o agora.

Por outro lado, o agora, enquanto limite, serve também para medir, para numerar. Enquanto numera, diz Aristóteles, ele é número, *é d'arithmei arithmos*. Ora o número não pertence à coisa numerada. Se há dez cavalos, a dezena não é eqüídea, ela está alhures (*allothi*). Do mesmo modo, o agora não pertence à essência do tempo, está alhures. Isto é, fora do tempo, estranho ao tempo. Mas estranho como seu acidente. E essa estranheza que provavelmente arrancaria o texto de Aristóteles à delimitação heideggeriana é compreendida no sistema das oposições fundadoras da metafísica: a estranheza é pensada como acidente, virtualidade, potência, inacabamento do círculo, fraca presença etc.

O agora é portanto: 1) uma parte constitutiva do tempo e número estranho ao tempo; 2) parte constitutiva do tempo e parte acidental do tempo. Pode-se considerá-lo *enquanto tal* ou *enquanto tal*. O enigma do agora é controlado na diferença entre o ato e a potência, a essência e o acidente, e em todo o sistema das oposições que lhe são solidárias. E a difração dos "*enquanto*", a pluralidade das significações precisa-se e confirma-se à medida que avançamos no texto: em particular em 222 a, em que Aristóteles reúne todo o sistema das perspectivas que podemos tomar sobre o agora, todo o sistema dos "*enquanto*", segundo o qual "as mesmas coisas podem ser ditas segundo a potência e o ato" (*Física I*, 191 b, pp.27-29).

O que organiza aqui a pluralidade e a distribuição das significações é, portanto, a definição do movimento como a "enteléquia do que está em potência, enquanto tal" tal como ela é produzida na análise decisiva da *Física III* (201 ab). A ambigüidade do movimento, ato da potência enquanto potência, tem necessariamente, quanto ao tempo, uma dupla conseqüência. *Por um lado*, o tempo, como número do movimento, está do lado do não-ser, da matéria, da potência, do inacabamento. O ser em ato, a energia, não é o tempo, mas a presença eterna. Aristóteles relembra-o na *Física IV*: "É portanto evidente que os seres eternos (*ta aei onto*), enquanto eternos, não são no tempo" (221 b). Mas, *por outro lado*, o tempo não é o não-ser e os não-seres não são no tempo. Para ser no tempo, é necessário ter começado a ser e a tender, como toda a potência, para o ato e para a forma [24]: "É portanto evidente que o não-ser jamais será no tempo... (221 b)".

---

24. Ainda que Bergson critique o conceito de possível enquanto possível, ainda que não faça nem da *duração* nem mesmo da *tendência* um movimento do possível, ainda que tudo seja a seus olhos "atual", o seu conceito de "*élan*" e tensão ontológica do vivo orientada por um *télos*, guarda ainda alguma coisa da ontologia aristotélica do tempo.

Ainda que sejam compreendidos a partir do ser como presença em ato, o movimento e o tempo não são nem entes (presentes) nem não-entes (ausentes). A categoria do desejo ou do movimento enquanto tais, a categoria do tempo enquanto tal, são simultaneamente *submetidas* e *subtraídas*, já ou ainda no texto de Aristóteles, tanto à delimitação da metafísica como pensamento do presente quanto a sua simples inversão.

Este jogo da submissão e da subtração deve ser pensado na sua *regra formal* se quisermos *ler* os textos da história da metafísica. Lê-los na abertura do rompimento heideggeriano, sem dúvida, como único excesso pensado da metafísica como tal, mas também às vezes, fielmente, para além de certas proposições ou conclusões nais quais esse rompimento teve de se deter, tomar recurso ou apoio. Por exemplo na leitura de Aristóteles e Hegel na época de *Sein und Zeit*. E essa regra formal deve poder guiar-nos na leitura[25] do próprio conjunto do texto heideggeriano. Ela nos deve permitir, em particular, pôr a questão de inscrição nesse conjunto da *época* de *Sein und Zeit*.

A clausura do grama e o rastro da diferença

Isto, em suma, para sugerir que:

1. Não há talvez "conceito vulgar do tempo". O conceito de tempo pertence totalmente à metafísica e nomeia a dominação da presença. Daí se deve concluir, portanto, que todo o sistema de conceitos metafísicos, através de toda a sua história, desenvolve a dita "vulgaridade" deste conceito (o que Heidegger sem dúvida não contestaria), mas também que se lhe não pode opor um *outro* conceito de tempo, uma vez que o tempo em geral pertence à conceitualidade metafísica. A querer-se produzir esse *outro* conceito, depressa nós perceberíamos que ele construir-se-ia com outros predicados metafísicos ou onto-teológicos.

Não foi a experiência que Heidegger realizou em *Sein und Zeit*? O extraordinário abalo a que então é submetida a ontologia clássica permanece ainda compreendida na gramática e no léxico da metafísica. E todas as oposições conceituais que servem a destruição da ontologia se ordenam em torno de um eixo fundamental: aquele que separa o

25. Somente uma tal leitura, com a condição de não autorizar a segurança e o fechamento estrutural das questões, nos parece poder desfazer hoje, em França, uma cumplicidade profunda: aquele que reúne na mesma recusa de ler, na mesma denegação quanto à questão, ao texto e à questão do texto, no mesmo repisamento ou no mesmo cego silêncio, o campo da devoção heideggeriana e do anti-heideggerianismo, servindo muitas vezes a "resistência" política de álibi altamente moral a uma "resistência" de ordem diferente: resistência filosófica por exemplo; mas há outras e cujas implicações políticas, por serem mais longínquas, não são menos determinadas por aquela.

autêntico do inautêntico e, em ultimíssima instância, a temporalidade originária da temporalidade decaída. Ora, não apenas é difícil, como tentamos indicá-lo, atribuir simplesmente a Hegel a proposição de uma "queda do espírito no tempo", mas, na medida em que isso for possível, deve-se talvez *deslocar* a delimitação. O limite metafísico ou onto-teológico consiste, sem dúvida, menos em pensar uma queda *no tempo* (a partir de um não-tempo ou de uma eternidade intratemporal que não, em Hegel, nenhum sentido), mas em pensar uma *queda* em geral, nem que seja, como o propõe *Sein und Zeit* no seu tema fundamental e no seu lugar de maior insistência, de um tempo original num tempo derivado. Heidegger escreve, por exemplo, no fim do parágrafo 82, consagrado a Hegel: "'O espírito' não cai *no* tempo, mas: a existência fatual 'cai' como decaída (*'fallt' als verfallende*), a partir da temporalidade originária, da temporalidade autêntica (*aus der ursprunglichen eigentlichen Zeitlichkeit*). Essa 'queda' ('Fallen') tem sempre a sua possibilidade existencial num modo da sua temporalização, modo que pertence à temporalidade ..." E é dessa temporalidade original que, fechando *Sein und Zeit*, Heidegger se pergunta se ela constitui o *horizonte do ser*, se ela conduz ao *sentido do ser*.

Ora a oposição do *original* e do *derivado* não é ainda metafísica? A reclamação da *arquia* em geral, quaisquer que sejam as precauções de que rodeemos este conceito, não é a operação "essencial" da metafísica? Supondo que possamos subtraí-lo, apesar de fortes presunções, a toda e qualquer outra proveniência, não há pelo menos algum platonismo no *Verfallen*? Por que determinar como *queda* a passagem de uma temporalidade para outra? E por que qualificar a temporalidade de autêntica — ou *própria (eigentlich)* — e de inautêntica — ou imprópria — desde o momento em que toda a preocupação ética foi suspensa? Poder-se-ia multiplicar estas questões em torno do conceito de finitude, do ponto de partida da analítica existencial do *Dasein*, justificado pela enigmática proximidade[26] de si ou pela identidade consigo do questionante (§ 5) etc. Se escolhemos interrogar a oposição que estrutura o conceito de temporalidade é porque toda a analítica existencial aí reconduz.

2. A questão que colocamos permanece interior ao pensamento de Heidegger. Não é fechando, é interrompendo *Sein und Zeit* que

26. O original, o autêntico, é determinado como *próprio (eigentlich)*, ou seja, o *próximo* (próprio, *proprius*), o presente na proximidade da presença a si. Poder-se-ia mostrar como esse valor de proximidade e da presença a si intervém, no início de *Sein und Zeit* e em outros lugares, na decisão de colocar a questão do ser a partir de uma analítica existencial do *Dasein*. E poder-se-ia mostrar o peso da metafísica numa tal decisão e no crédito assim atribuído ao valor de presença a si. Essa questão pode propagar o seu movimento a todos os conceitos que implicam o valor de "próprio" (*Eigen, eigens, ereignen, Ereignis, eigentümlich, Eignen* etc).

Heidegger se pergunta se a "temporalidade original" conduz ao sentido do ser. E não se trata aí de uma articulação programática, trata-se de uma questão em suspenso. O deslocamento, uma certa lateralização, senão mesmo um certo apagamento do tema do tempo e de tudo o que com ele é solidário em *Sein und Zeit*, deixam pensar que, sem pôr em questão a necessidade de um certo ponto de partida na metafísica e menos ainda a eficácia da "destruição" operada pela analítica do *Dasein*, tornava-se necessário, por razões essenciais, haver-se com ele de outro modo e, podemos dizê-lo literalmente, *mudar de horizonte*.

Doravante, com o tema do tempo, todos os temas que dele dependem em *Sein und Zeit* (e, por excelência, os do *Dasein*, de finitude, de historicidade) não constituirão mais o horizonte transcendental da questão do ser mas serão, de passagem, reconstituídos a partir do tema da epocalidade do ser.

Que sucederá então à presença? Não podemos pensar facilmente na palavra latina *presença* os movimentos de diferenciação que se produzem no texto heideggeriano. A tarefa aqui é imensa e difícil. Tomemos aí apenas um ponto de referência. Em *Sein und Zeit* e em *Kant e o problema da metafísica*, era difícil, seríamos tentados a dizer impossível, distinguir rigorosamente entre a presença como *Anwesenheit* e a presença como *Gegenwärtigkeit* (presença no sentido temporal da permanência). Os textos que citamos assimilavam-nos expressamente. A metafísica significava então a determinação do sentido do ser nestes dois sentidos e simultaneamente.

Para além de *Sein und Zeit* parece que, cada vez mais, a *Gegenwärtigkeit* (determinação fundamental da *ousia*) não é ela-mesma mais do que um retraimento da *Anwesenheit*, o que, em *A fala de Anaximandro*, permitirá evocar um *ungegenwärtig Anwesende**. E a palavra latina "presença" (*Prasenz*) conotará sobretudo um outro retraimento sob a espécie da subjetividade e da representação. Estas determinações em cadeia da presença (*Anwesenheit*), determinação inaugural do sentido do ser pelos Gregos, precisam a questão da leitura dos textos da metafísica por Heidegger e a da nossa leitura dos textos de Heidegger. A delimitação heideggeriana consiste ora em apelar de uma determinação mais estrita para uma determinação menos estrita da presença, a elevar-se assim do presente a um pensamento mais original do ser como presença, ora a questionar sobre essa própria determinação original e a dá-la a pensar como clausura, como *a* clausura greco-ocidental-filosófica. Segundo este último gesto, tratar-se-ia em suma, de pensar um *Wesen* ou de solicitar o pensamento de um *Wesen* que não seria sequer ainda *Anwesen*. No primeiro caso, os deslocamentos

* Em alemão no original: "presente (*Anwesende*) não-presente (*ungegenwärtig*)". (N.T.)

manter-se-iam no interior da metafísica (da presença) em geral; e a urgência e a amplitude da tarefa explicam que esses deslocamentos intra-metafísicos ocupem *quase* todo o texto de Heidegger, oferecendo-se como tal, o que já é raro. O outro gesto, o mais difícil, o mais inaudito, o mais questionante, aquele para o qual estamos menos preparados, deixa-se apenas esboçar, anuncia-se em certas fissuras calculadas do texto metafísico.

Dois textos, duas mãos, dois olhares, duas escutas. Simultaneamente em conjunto e separadamente.

3. A relação entre os dois textos, entre a presença em geral (*Anwesenheit*) e o que a excede nas vésperas ou para além da Grécia, uma tal relação não pode de modo algum dar-se a ler na forma da presença, supondo que qualquer coisa possa alguma vez dar-se a *ler* numa tal forma. E, contudo, o que se nos dá a pensar para além da clausura não pode ser simplesmente ausente. Ausente, ou nada nos daria a pensar ou seria ainda um modo negativo da presença. É pois necessário que o signo desse excesso seja ao mesmo tempo excedente em vista de toda a presença-ausência possível, de toda a produção ou desaparecimento de um ente em geral e que, contudo, *de qualquer maneira*, ele se signifique ainda: de qualquer maneira informulável pela metafísica como tal. É necessário, para exceder a metafísica, que um rastro esteja inscrito no texto metafísico, fazendo signo, não em direção a uma outra presença ou em direção a uma outra forma de presença, mas em direção a um texto totalmente outro. Semelhante rastro não pode ser pensado *more metaphysico*. Nenhum filosofema está preparado para o controlar. Ela (é) isso mesmo que deve furtar-se ao controle. Só a presença se controla.

O modo de inscrição de semelhante rastro no texto metafísico é tão impensável que se torna necessário descrevê-lo como um apagamento do próprio rastro. O rastro produz-se aí como o seu próprio apagamento. E pertence ao rastro apagar-se a si mesmo, esquivar ele mesmo o que poderia mantê-lo em presença. O rastro não é nem perceptível nem imperceptível.

É assim que a diferença entre o ser e o ente, isso mesmo que teria sido "esquecido" na determinação do ser em presença e da presença em presente, se dissimulou a ponto de lhe não restar sequer o rastro. O rastro da diferença apagou-se. Se pensa-se que a diferença (é) ela mesma outra em relação à ausência e à presença, (é) (ela-mesma) rastro, é sem dúvida o rastro do rastro que desaparece no esquecimento da diferença entre o ser e o ente.

Não é isso que parece dizer-nos, antes de mais, a *Fala de Anaximandro? "O esquecimento do ser é o esquecimento da diferença*

entre o ser e o ente..." "a diferença falta. Permanece esquecida. Só o diferenciado, o presente e a presença (*das Anwesende und das Anwesen*), vem à luz, mas não *enquanto* diferenciado. Pelo contrário, o rastro matinal (*die fruhe Spur*) da diferença apaga-se desde o momento em que a presença aparece como um (ente-) presente (*das Anwesen wie ein Anwesendes erscheint*) e encontra a sua proveniência num (ente-) presente supremo (*in einem hochsten Anwesenden*)".

Mas, ao mesmo tempo, esse apagamento do rastro deve ser sulcado no texto metafísico. A presença então, longe de ser, como se acredita comumente, *o que* o signo significa, aquilo para que reenvia um rastro, a presença é então rastro do rastro, o rastro do apagamento do rastro. Tal é para nós o texto da metafísica, tal é para nós a linguagem que falamos. É só sob esta condição que a metafísica e a nossa língua podem fazer signo em direção à sua própria transgressão [27]. E é por isso que não há contradição em pensar *conjuntamente o apagado* e o *sulcado* do rastro. É por isso que não há contradição entre o apagamento absoluto do "rastro matinal" da diferença e o que a mantém, como rastro, abrigada e olhada na presença. E Heidegger não se contradiz quando escreve mais adiante: "A diferença entre o ser e o ente não pode, todavia, vir em seguida à experiência como um olvidado a não ser que ela esteja já descoberta com a presença do presente (*mit dem Anwesen des Anwesenden*) e cunhada deste modo num rastro (*so eine Spur gepragt hat*) que permanece guardado (*gewahrt bleibt*) na língua à qual advém o ser".

É necessário reconhecer desde então que todas as determinações de semelhante rastro — todos os nomes que lhe damos — pertencem enquanto tais ao texto metafísico que abriga o rastro e não ao próprio rastro. Não há rastro *ele-mesmo*, rastro *próprio*. Heidegger diz justamente que a diferença não poderia aparecer *como tal (Lichtung des Unterschiedes kann deshald auch nicht bedeuten, dass der Unterschied als der Unterschied erscheint)*. O rastro desse rastro que (é) a diferença não poderia sobretudo aparecer nem ser nomeado *como tal*, o mesmo é dizer, na sua presença. E o *como tal* que precisamente e como tal se furta para sempre. De igual modo as determinações que nomeiam a diferença são sempre de ordem metafísica. E não apenas a determinação da diferença entre a presença e o presente (*Anwesen/Anwesenden*), mas também a determinação da diferença em diferença entre o ser e o ente, então, talvez, a diferença seja mais velha se o ser, segundo esse esquecimento grego que teria sido a própria forma da sua vinda, jamais quis dizer outra coisa que não o

27. Assim Plotino (qual o lugar de Plotino na história da metafísica e na época platônica, se seguirmos a leitura de Heidegger?), que diz a presença, do amorfo (*to gar ikhnos tou amorphou morphé*). Rastro que não é nem presença nem ausência, nem, sobre qualquer modo que seja, um compromisso segundo.

ente do que o próprio ser. Haveria uma diferença mais impensada ainda do que a diferença entre o ser e o ente. Sem dúvida não será mais possível nomeá-la na nossa língua. Para além do ser e do ente, essa diferença diferindo (-se) sem cessar, sulcar-(se)-ia (ela-mesma), essa *diferança* seria o primeiro ou o último rastro se ainda se pudesse falar aqui de origem e de fim.

Semelhante diferança dar-nos-ia já, ainda, a pensar uma escrita sem presença e sem ausência, sem história, sem causa, sem arquia, sem *telos*, perturbando absolutamente toda a dialética, toda a teologia, toda a teleologia, toda a ontologia. Uma escrita que excede tudo o que a história da metafísica compreendeu sob a forma da *grammè* aristotélica, no seu ponto, na sua linha, no seu círculo, no seu tempo e no seu espaço.

O POÇO E A PIRÂMIDE*
Introdução à semiologia de Hegel

1. "*Dado que a diferença real* (der reale Unterschied) *pertence aos extremos, este meio é só a mentalidade abstrata, sua possibilidade real, — de algum modo o elemento teórico* da existência dos objetos químicos, de seu processo e seu resultado; — na ordem corporal, esta função do médium diz respeito à água; *na ordem espiritual, enquanto o análogo de tal relação aí encontra lugar, diz respeito ao* signo *em geral e, mais precisamente* (näher) *à* linguagem (Sprache)." Ciência da Lógica (II, *sec.* 2, *cap.* II, B 1), *cf. também* Enciclopédia, § 284).

Que se deve entender por meio, aqui? Por médium semiólogo? E mais estritamente, (näher), *por meio lingüístico, quer se trate, sob a palavra* Sprache, *da língua ou da linguagem? Nós nos interessamos, aqui pela diferença desse estreitamento, para só descobrir, sem dúvida, o caminho, um estreitamento da diferença: o outro nome do médium do espírito.*

Na Enciclopédia (§ *458), Hegel lamenta que se introduza, em geral, "os* signos *e a* linguagem *como* apêndice *na psicologia, ou ainda na lógica, sem refletir sobre sua necessidade e sua conexão, no sistema da atividade intelectual".*

Apesar das aparências, o lugar da semiologia teria sido, pois, no centro, não à margem ou em apêndice da Lógica *de Hegel; o que nos autoriza a inscrever esta introdução à teoria hegeliana do signo num*

* A primeira versão deste ensaio reproduzia uma exposição feita no Seminário de Jean Hippolite, no Collège de France (16 de janeiro de 1968). Foi publicada, primeiro, num volume que reunia os trabalhos desse seminário, Hegel et la pensée moderne, PUF (Col. Epimethée), 1971.

Seminário consagrado à Lógica *de Hegel. Justificação previamente requerida, pelo fato de que, em vez de permanecer na* Lógica, *nos livros que portam este título, procederemos* principalmente *por desvio, seguindo textos mais próprios para demonstrar a necessidade arquitetônica dessas relações entre lógica e semiologia. Alguns destes textos já foram interrogados por Jean Hippolite* na Lógica e existência; *faremos um apelo implícito e permanente a este livro — principalmente a seu capítulo* "Sentidos e sensível".

Determinando o ser como presença (presença sob a forma de objeto ou presença a si sob a espécie da consciência), a metafísica só podia tratar o *signo* como uma *passagem*. Confundiu-se, mesmo, com tal tratamento. Este não sobreveio ademais ao conceito de signo; o constituiu.

Lugar de passagem, passarela entre dois momentos da presença plena, o signo só funciona, desde então, como o retorno *provisório* de uma presença a outra. A passarela pode ser *reconstruída*. O processo do signo tem uma história, a significação é mesmo história *compreendida*: entre uma presença original e sua reapropriação circular numa presença final. A presença a si do saber absoluto, a consciência de estar-junto-a-si no logos, no conceito absoluto, só serão desviadas de si mesmas durante o tempo de um desvio e o tempo de um signo. O tempo do signo é então o tempo do retorno. Significa a presença a si, devolve a presença a si mesma, organiza a circulação de sua provisão. Desde sempre o movimento da presença perdida já terá engajado o processo de sua reapropriação.

Nos limites deste contínuo, produzem-se rupturas, descontinuidades fissuram e reorganizam regularmente a teoria do signo. Elas reinscrevem os conceitos, nas configurações originais de que não se pode negligenciar a especificidade. Tomados de outros sistemas, os conceitos não são certamente os mesmos; e ter-se-á aí mais que tolice a apagar as diferenças destas reestruturações para só deixar transparecer a trama lisa, homogênea, a histórica de um conjunto de traços invariantes e pretensamente "originários". E ter-se-á menos, inversamente, que ignorar, não a origem, mas longas seqüências e potentes sistemas, que omitir (para ver muito de perto, isto é, também de muito longe) cadeias de predicados que, por não serem permanentes, mas muito amplos, não se deixam facilmente deslocar ou interromper por múltiplos eventos de ruptura, por mais fascinantes e espetaculares que sejam à primeira vista não acomodada? Enquanto as grandes amplitudes desta cadeia não forem exibidas, não se pode nem definir rigorosamente as mutações secundárias ou a ordem das transformações, nem dar conta do recurso a uma *mesma palavra*, para designar um conceito transformado e extirpado — em certos limites — de um terreno anterior (salvo considerando a ordem da língua, das palavras e do significante em geral como um sistema

acessório, o acidente contingente de um conceito significado, o qual poderia ter sua história autônoma, seus próprios deslocamentos, independentemente da tradição verbal, de um certo *continuum* semiológico ou de seqüências mais amplas do significante; tal atitude precederia também de uma filosofia, a mais clássica, das relações entre o sentido e o signo). Para marcar *efetivamente* os deslocamentos dos lugares de inscrição conceitual, é preciso articular as cadeias sistemáticas do movimento segundo suas generalidades e seus períodos próprios, segundo seus desníveis; suas desigualdes de desenvolvimento, as figuras complexas de suas inclusões, implicações, exclusões etc. O que é absolutamente diverso de reconduzir à origem ou ao solo fundador de um conceito, como se algo assim existisse, como se tal limite inaugural e imaginário não despertasse o mito tranqüilizante de um sentido transcendental, arqueologia na véspera de todo traço e toda diferença.

Nesta seqüência finita mas relativamente longa que se chama de metafísica, o signo tem podido, pois, tornar-se o objeto de uma *teoria*; pode ser considerado, olhado como alguma coisa ou a partir de algo, do que se dá a ver na intuição, a saber, o ente-presente: teoria do signo *a partir* do ente-presente, mas também e ao mesmo tempo, *em vista* o ente-presente, em vista da presença, o ser-à-vista marcando tanto uma certa autoridade teórica do olhar quanto a instância da visada final, o *télos* da reapropriação, a ordenação da teoria do signo à luz da parusia. Ordenação também, como lógica, à idealidade visível de um logos que se ouve-falar, próximo de si mesmo, na unidade entre o conceito e a consciência.

É o sistema dessa coordenação que nos propomos a analisar aqui. Sua imposição tem um caráter de grande generalidade. Ela se exerce, de modo constitutivo, sobre toda a história da metafísica, e em geral sobre tudo o que se acreditou poder dominar sob o conceito metafísico de história. Diz-se freqüentemente que o hegelianismo representa o acabamento da metafísica, seu fim e seu cumprimento. Deve-se, pois, esperar que se dê a essa imposição a forma mais sistemática e mais poderosa, levada, por essa razão, ao seu próprio limite.

Semiologia e psicologia

Encontraríamos um primeiro índice disso numa leitura arquitetônica. Hegel concede, com efeito, à semiologia, um lugar muito determinado no sistema da ciência.

Na *Enciclopédia das ciências filosóficas*, a teoria do signo remete à "Filosofia do espírito", terceira parte da obra, precedida pela "Ciência da lógica" ("pequena lógica") e a "Filosofia da natureza".

A que corresponde esta divisão? Seu sentido é resumido no fim da Introdução (§ 18): "Do mesmo modo que não se pode dar, de uma

filosofia, antecipadamente, uma representação geral (*eine vorlaufige, allgemeine Vorstellung*), porque só o *todo* da essência é a apresentação da idéia (*die Darstellung der Idee*), só se pode, do mesmo modo, conceber sua *divisão em partes* (*Einteilung*) a partir da idéia; ela é, como esta idéia da qual deve ser tirada, uma antecipação (*etwas Antizipiertes*). Mas a idéia se manifesta (*sich erweist*) como o pensamento simplesmente (*schlechtin*) idêntico a si mesmo e isto, ao mesmo tempo, enquanto atividade visando a si mesma face a si, a fim de ser para si e a ser, neste outro, somente próxima de si mesma (*sich selbest, um für sich zu sein, sich gegenüber zu stellen und in diesem Andern nur bei sich selbest zu sein*). A ciência se decompõe, pois, em três partes:

1) a *lógica*, ciência da idéia em e para si;

2) a *filosofia da natureza* como ciência da idéia no seu ser-outro;

3) a *filosofia do espírito*, isto é, da idéia que, a partir de seu ser-outro, retorna a ela mesma (*aus ihrem Anderssein in sich Zurück Kehrt*)."

Este esquema é, bem entendido, o de um movimento vivo; e tal divisão seria injusta, esclarece Hegel, se ela desarticulasse e justapusesse estes três momentos, cujas diferenças não devem ser substancializadas.

A teoria do signo pertence ao terceiro momento, à terceira parte, à filosofia do espírito. Pertence à ciência deste momento em que a idéia retorna a si mesma depois de ter, se se pode dizer, desmaiado, perdido a consciência e o sentido de si mesma na natureza, no seu ser-outro. O signo será, pois, uma instância ou uma estrutura essencial desse retorno à presença a si da idéia. Se o espírito é o estar-próximo-de-si da idéia, pode-se já reconhecer ao signo esta primeira determinação mais geral: o signo é uma forma ou um movimento da relação consigo da idéia, no elemento do espírito, um modo de estar-próximo-a-si do absoluto.

Cerremos o ângulo. Situemos mais precisamente a teoria do signo na filosofia do espírito. Esta se articula em três partes que correspondem aos três movimentos do desenvolvimento do espírito:

1) O espírito subjetivo: relação consigo do espírito e totalidade somente ideal da idéia. É o estar-próximo-a-si na forma de liberdade apenas interior.

2) O espírito objetivo, enquanto mundo a produzir e produzido na forma da realidade, mas somente da idealidade. A liberdade torna-se, aí, necessidade existente, presente (*vorhandene Notwendigkeit*).

3) O espírito absoluto: unidade, entre *em si e para si*, da objetividade do espírito e de sua idealidade ou de seu conceito, unidade produzindo-se eternamente, o espírito na sua verdade absoluta — *o espírito absoluto* (§ 385).

Os dois primeiros momentos são, pois, determinações *finitas* e passageiras do espírito. Ora, o discurso sobre o signo refere-se à ciência de uma destas determinações finitas: o espírito subjetivo. Se lembrarmos que, segundo Hegel, "O finito *não é*, isto é, não é o verdadeiro, mas simplesmente uma passagem (*Übersichhinausgehen*: uma transgressão de si)" (§ 386), o signo aparece exatamente como um modo ou uma determinação do espírito subjetivo e finito, enquanto mediação ou transgressão de si, passagem no interior da passagem, passagem da passagem. Mas este sair fora de si é o caminho obrigatório de um retorno a si. É o pensamento sob a autoridade e na forma da dialética, segundo o movimento do verdadeiro, supervisionado pelos conceitos de *Aufhebung* e de negatividade. "Este finito das esferas precedentes é a dialética, é seu desaparecimento (*Vergehen*) por e em outra coisa..."

Definamos mais de perto o lugar desta semiologia. O próprio espírito subjetivo é:

1) *em si ou imediato*: é a *alma* ou o *espírito-natural* (*Natur-Geist*), objeto da *antropologia* que estuda o homem na sua natureza;

2) *para si ou mediatizado*, como reflexão idêntica em si e no outro, o espírito em relação ou particularizado (*im Verhältnis oder Besonderung*), a *consciência*, objeto da *fenomenologia do espírito*;

3) *o espírito determinando-se a si mesmo e em si mesmo*, como *sujeito* para si, objeto da psicologia (§ 387).

Ora, a semiologia é um capítulo da psicologia, ciência do espírito determinando-se em si como sujeito para si. Notemos entretanto, sem poder nos deter nisso aqui, que a semiologia, parte da ciência do sujeito para si, não pertence contudo à ciência da consciência, isto é, à fenomenologia.

Este tópico, que inscreve a semiologia numa ciência não natural da alma, propriamente numa psicologia, não altera em nada, pelo menos por este traço, uma longa seqüência tradicional. Não nos reconduz somente às numerosas tentativas semiológicas da Idade Média ou do século XVIII, que são, todas elas, diretamente ou não, psicologias, mas a Aristóteles. Aristóteles é o patrono invocado por Hegel para a sua filosofia do espírito e precisamente por sua psicologia: "Os livros de Aristóteles *Sobre a alma* inclusive seus tratados sobre os aspectos e estados particulares da alma são, por isto, sempre a obra mais eminente e até mesmo a única obra que oferece, sobre este objeto, um interesse especulativo. O fim essencial de uma filosofia do espírito só pode consistir em reintroduzir o conceito no conhecimento do espírito e, pois, em redescobrir o sentido destes livros de Aristóteles" (§ 378).

Aristóteles é aquele que, precisamente, desenvolveu sua interpretação da voz num tratado *Peri Psykhès* (isto será importante

em breve para nós) e que, no *Peri Hermeneias*, definiu os signos, os símbolos, a fala e a escrita a partir dos *pathemater tes psykhes*, estados, afecções ou paixões da alma. Recordemos a abertura, bem construída, do *Peri Hermeneias*: "Os sons emitidos pela voz (*ta en tè phonè*) são os símbolos das afecções da alma, e as palavras escritas são os símbolos das palavras emitidas pela voz. E do mesmo modo que a escrita não é a mesma em todos os homens, as palavras faladas também não são as mesmas, embora os estados da alma, de que estas expressões são os signos imediatos [são, em primeiro lugar, os signos: *semeia protôs*] sejam idênticos em nós [o que exatamente permite fazer ciência deles], como são idênticas as coisas, de que esses estados são a imagem. Este assunto foi tratado no nosso livro *Da alma*..."

A repetição tradicional do gesto pelo qual se faz depender a semiologia de uma psicologia não é somente o passado do hegelianismo. Conforma-se, aí, ainda aquilo que se dá freqüentemente como superação do hegelianismo, às vezes como ciência liberta da metafísica.

Porque esta necessidade, que é propriamente metafísica e que governa toda uma concatenação de discurso, de Aristóteles a Hegel, não será interrompida por aquele que se considerou como o instituidor do primeiro grande projeto de semiologia geral e científica, modelo de tantas ciências modernas e humanas. Por duas vezes pelo menos, no seu *Curso de lingüística geral*, Saussure coloca seu esboço de semiologia geral sob a jurisdição da psicologia: "No fundo, tudo é psicológico na língua, inclusive suas manifestações naturais e mecânicas, como as mudanças de sons; e posto que a lingüística fornece à psicologia social dados tão preciosos, não faz corpo com ela? (p. 21)... Pode-se pois conceber *uma ciência que estuda a vida dos signos no seio da vida social*; formaria uma parte da psicologia social e, em conseqüência, da psicologia geral; nós chama-la-emos de *semiologia* (do grego *semelon*, "signo"). Ensinar-nos-ia em que consistem os signos, quais leis os regem. Posto que não existe ainda, não se pode dizer o que será; mas tem direito à existência, seu lugar está previamente determinado. A lingüística é só uma parte dessa ciência geral, as leis que a semiolgoia descobrirá serão aplicáveis à lingüística, e esta se achará, assim, vinculada a um campo bem definido, no conjunto dos fatos humanos. Cabe ao psicólogo determinar o lugar exato da semiologia" (p. 33).

Coloquemos isto em compasso de espera: é significativo que seja o mesmo lingüista ou glossemático, Hjelmslev, quem reconhecendo a importância da herança saussuriana, tenha posto em questão, como pressupostos não-críticos da ciência saussuriana, *ao mesmo tempo*, a primazia reconhecida da psicologia e o privilégio concedido à "substância da expressão", sonora ou fônica. Essa primazia e esse privilégio vão também a par, como verificaremos, na semiologia especulativa de Hegel.

O signo está incluído aí segundo a estrutura e o movimento da *Aufhebung*, pelo qual o espírito, elevando-se acima da natureza na qual mergulhara, suprimindo-a e retendo-a ao mesmo tempo, sublimando-a em si mesmo, cumpre-se como liberdade interior e se apresenta, assim, a si mesmo por si mesmo, *como tal*. "A *psicologia*, ciência deste 'como tal', considerava os poderes e os modos gerais da atividade do *espírito como tal*, a intuição, a representação, a lembrança, etc, os desejos..." (§ 440). Como no *Peri Psykhès* (432 *a, b*), Hegel recusa muitas vezes toda separação real entre as pretensas "faculdades da alma" (§ 445). Em vez de separar substancialmente as faculdades e as estruturs psíquicas, dever-se-ia, pois, determinar suas mediações, articulações, soldaduras, que constituem a unidade de um movimento organizado e orientado. Ora, é notável que a teoria do signo, que consiste essencialmente numa interpretação da fala e da escrita, exponha-se em duas longuíssimas *Observações*, muito mais longas que os parágrafos aos quais são acrescentadas, no sub-título chamado de "A Imaginação" (*Die Einbildungskraft*, §§ 455-460).

A semiologia é pois uma parte da teoria da imaginação e, mais precisamente, como vamos esclarecer, de uma fantasiologia ou fantástica.

O que é a imaginação?

A representação (*Vorstellung*) é a intuição rememorada — interiorizada (*erinnerte*). É o que caracteriza a inteligência (*Intelligenz*) que consiste em interiorizar a imediatez sensível para "colocar a si mesma como *tendo a intuição de si mesma* (*Sich in* sich selbest ans chauend *zu setzen*)". A imediatez sensível permanecendo unilateralmente subjetiva, o momento da inteligência deve, por *Aufhebung*, elevar e conservar essa interioridade para "ser em si na sua própria exterioridade" (§ 451). Nesse movimento da representação, a inteligência *recorda* a si mesma, tornando-se objetiva. A *Erinnerung* é, pois, decisiva, aí. Por ela o conteúdo da intuição sensível torna-se imagem, liberta-se da imediatez e da singularidade, para permitir a passagem à conceituação. A imagem que é assim interiorizada na lembrança (*erinnert*) não está mais *lá*, não é mais existente, presente, mas está guardada num recinto inconsciente, conservada sem consciência (*bewusstlos aufbewahrt*). A inteligência tem essas imagens de reserva, mergulhadas no fundo de um abrigo muito sombrio, como a água de um poço noturno (*nächtliche Schacht*) ou inconsciente (*bewusstlose Schacht*), ou antes, como um veio precioso no fundo da mina. "A inteligência não é, contudo, só a consciência e a presença mas, como tal, o sujeito e o *em-si* de suas determinações; assim interiorizada (*erinnert*) em si, a imagem não é existente, é *conservada inconscientemente*" (§ 453).

Seguimos um caminho, conduz deste poço da noite, silencioso como a morte e ressoando com todas as potências de voz que mantém

de reserva, à pirâmide, trazida de novo do deserto egípcio, que se elevará imediatamente sobre o tecido sóbrio e abstrato do texto hegeliano, compondo aí a estatura e o estatuto do signo. A fonte natural e a construção histórica aí guardam o silêncio, embora diferentemente. Que segundo o trajeto onto-teológico, esse caminho permaneça ainda circular e que a pirâmide torne-se outra vez um poço: tal é o enigma. Perguntar-se-á se ela se eleva como uma verdade falante, sozinha, do fundo de um poço ou se decifra como uma inscrição inverificável, abandonada no frontão de um monumento.

De posse deste poço, deste reservatório (*Vorrat*), a inteligência pode, pois, aí haurir e por à luz, produzir, "exteriorizar o que lhe é próprio (*Eigentum*) sem mais ter necessidade, para que isto exista nela, da intuição exterior". "Esta síntese da imagem interior e da presença interiorizada pela lembrança (*erinnerten Dasein*) é a *representação* propriamente dita (*die eigentliche* Vorstellung); o interior, com efeito, tem desde então em si a determinação de poder ser *colocado* diante da inteligência (*vor die Intelligenz* gestellt *weden zu Können*), de ter em si seu ser-aí" (§ 454). A imagem não pertence mais à "simples noite" [1].

Este primeiro processo, Hegel o chama de "*imaginação reprodutora*" (*reproduktive Einbildungskraft*). A "proveniência" das imagens, é, aqui, a "interioridade própria do eu", que as mantém doravante em seu poder. Dispondo assim desta reserva de imagens, a inteligência opera por subsumpção e acha-se reproduzida, recordada, interiorizada. A partir deste domínio, idealizante, produz-se como fantasia, imaginação simbolizante, alegorizante, poetizante (*dichtende*). Mas trata-se só de imaginação reprodutora, posto que todas estas formações (*Gebilde*) permanecem sínteses que trabalham sobre um dado intuitivo, receptivo, passivamente recebido do exterior, oferecido em um encontro. O trabalho opera sobre um conteúdo encontrado (*gefundene*) ou dado (*gegebene*) da intuição. Esta imaginação, pois, não produz, não imagina, não forma seus próprios *Gebilde*. Por um paradoxo

1. Num trabalho em preparo sobre a família de Hegel e a diferença sexual na economia dialética especulativa, faremos aparecer a organização e o deslocamento desta cadeia que reúne os valores da noite, de sepultura, de lei divina — familiar — feminina como lei da singularidade — em torno do poço e da pirâmide. Uma citação em compasso de espera: "Mas se o Universal aflora assim facilmente o puro ápice da pirâmide (*die reine Spitze siner Pyramide*), obtendo a *vitória* sobre o princípio rebelde da singularidade, a família, só por isso engajou-se num conflito com a lei divina; o espírito consciente de si entrou em *luta* com o inconsciente. Isto é, com efeito, a outra potência essencial que não foi, pois, destruída pela primeira, mas somente ofendida (*beleidigte*). Mas, para se exercer *eficazmente* contra a lei que dispõe da força exposta em plena luz, só se pode encontrar socorro numa sombra exangue. Como a lei da fraqueza e da obscuridade, sucumbe então primeiro sob a lei de luz e de força, porque sua potência vale sob e não sobre a terra" (*Fenomenologia do Espírito*, trad. J. Hippolite, t. II, p. 40).

aparente, na medida mesmo em que esta *Einbildungskraft* não forja seus próprios *Gebilde*, na medida em que recebe o conteúdo daquilo que ela parece formar e não produz *sponte sua* uma coisa, uma existência, permanece ainda encerrada em si mesma. A identidade consigo da inteligência é redescoberta, mas na unilateralidade subjetiva, a passividade da impressão.

Esta barreira será levantada na imaginação *produtora*: a intuição de si, a relação imediata consigo mesmo, tal como se formava na imaginação reprodutora, torna-se então um ente: exterioriza-se, produz-se no mundo como uma coisa. Essa coisa singular é o signo; é engendrada por uma produção fantástica, por uma imaginação que faz sinal, fazendo o signo. (*Zeichen machende Phantasie*), saindo, como sempre, fora de si em si. "Na fantasia, a inteligência é realizada (*vollendet*) numa intuição de si (*Selbstanschauung*) assim como o conteúdo extraído dela mesma tem uma existência imagística; [mas] esta formação da intuição de si mesma é subjetiva; o momento do ente falta-lhe ainda. Mas, nesta unidade entre o conteúdo interior e a matéria (*Stoffes*), a inteligência é reconduzida à relação idêntica a si como imediatez *em si*. Como ela procede, enquanto razão, do movimento que consiste em se apropriar (*anzueignen*) o imediato achado nela (§ 445, § 455, Rem), isto é, em determiná-lo como *universal*, sua operação enquanto razão (§ 438) consiste desde então em determinar como ente o que nela é cumprido em vista da intuição concreta de si, isto é, a se fazer do próprio ser (*Sein*), coisa (*Sache*). Operando segundo esta determinação, ela é *exteriorizaçao* de si (*ist sie sich* äussernd), produção da *intuição* (Anschauung *produzierend*) — *Fantasia fazendo sinal (Zeichen machende Phantasie)*" (§ 457).

Notemos primeiro que a produção mais criativa do signo reduz-se aqui a uma simples exteriorização, isto é, a uma *expressão*, ao pôr para fora um conteúdo interior, com tudo o que pode comandar este motivo muito clássico. E contudo, inversamente, esta produção fantástica não faz nada de mais senão *produzir intuições*. Esta afirmação poderia parecer escandalosa ou ininteligível. Implica com efeito a criação espontânea do que dá a ver, por aquilo mesmo que pode, assim, ver e receber. Mas, se este motivo (unidade entre o conceito e a intuição, entre a espontaneidade e a receptividade, etc) é o motivo hegeliano por excelência, não comporta por sua vez nenhuma crítica implícita de Kant. O que não é fortuito e concorda com todo o sistema das relações entre Hegel e Kant. Trata-se, com efeito, aqui, da imaginação, isto é, desta instância na qual se mesclam ou se acumulam todas as oposições kantianas regularmente criticadas por Hegel. Estamos aqui nesta zona — indiquemo-la sob o título da "Crítica do julgamento" — onde o debate com Kant parece mais com uma explicação e menos com uma

ruptura. Mas é também por comodidade que operamos aqui o desenvolvimento ao deslocamento. Seria preciso também reconsiderar o par de conceitos.

Permanece, em todo o caso, que a imaginação produtora — conceito fundamental da *Estética* hegeliana — tem um lugar e um estatuto análogos aos da imaginação transcendental. Porque ela é também uma espécie de arte natural: "arte oculta nas profundezas da alma humana", "imaginação produtora" [2], diz também Kant. Mas principalmente porque o esquematismo transcendental da imaginação, intermediário entre a sensibilidade e o entendimento, "terceiro termo" homogêneo à categoria e ao fenômeno, comporta os predicados contraditórios da passividade receptiva e da espontaneidade produtora. Enfim, o movimento da imaginação transcendental é o movimento da temporalização [3]: Hegel reconhece também um laço essencial entre a imaginação produtora de signos e o tempo. Perguntaremos então *o que significa* o tempo, como ele significa, em que ele constitui o processo da significação.

Produção *e* intuição, o conceito de signo será, pois, o lugar de cruzamento de todos os traços contraditórios. Todas as oposições de conceitos aí se reúnem, aí se resumem e se abismam. Todas as contradições parecem se resolver aí, mas, simultaneamente, o que se anuncia sob o nome de signo parece irredutível ou inacessível a todas as oposições formais de conceitos: sendo, *ao mesmo tempo*, o interior e o exterior, o espontâneo e o receptivo, o inteligível e o sensível, o mesmo e o outro etc, o signo não é nada disso tudo, *nem* isto, *nem* aquilo, etc.

Esta contradição é a própria dialeticidade? A dialética é a resolução do signo no horizonte do não-signo, da presença para além

2. "Este esquematismo de nosso entendimento, relativamente aos fenômenos e a sua simples forma, é uma arte oculta nas profundezas da alma humana e da qual nos será sempre difícil de extrair simplesmente a verdadeira manobra (*Handgrifte*) e de expô-la abertamente perante os olhos. Tudo o que podemos dizer é que a *imagem* é um produto do poder empírico da imaginação produtora [*produktiven Einbildungskraft.*] Vaihringer propõe ler: imaginação reprodutora em vez de *produtora, Kant st. 4b*, p. 456, 25 (nota crítica da trad. Tremmesayges e Pacaud, p. 153, aqui ligeiramente modificada). Hegel recomenda, na *Estética*, distinguir entre *Phantasie* e imaginação (*Einbildunkraft*) passiva. "A fantasia é produtora (*schaffend*)", t. 3, (1ª)] — e que o *esquema* dos conceitos sensíveis (como as figuras no espaço) é um produto e de certo modo um monograma da imaginação pura *a priori*..."

3. "A imagem pura de todas as grandezas (*quantorum*) para o sentido externo é o espaço, mas a de todos os objetos dos sentidos em geral é o tempo. Mas o esquema puro da quantidade (*quantitatis*), considerada como um conceito do entendimento, é o *número*, que é uma representação abrangendo a adição sucessiva de um a um (homogêneo). O número nada mais é senão a unidade da síntese do diverso de uma intuição homogênea em geral, pelo fato mesmo de que eu produzo o próprio tempo na apreensão da intuição" ("*Do* esquematismo dos conceitos puros do entendimento").

do signo? A questão do signo confundir-se-ia rapidamente com a questão "o que é a dialética?", ou, melhor, com a questão: pode-se interrogar a dialética e o signo na forma de "o que é?"

Recubramos este horizonte para voltar ao desvio de nosso texto.

Logo depois de ter nomeado a *fantasia fazendo sinal*, Hegel enuncia esta unidade fantástica dos opostos, que se constitui na semiopoética. Esta é um *Mittelpunkt*: ao mesmo tempo um ponto central em direção ao qual convergem todos os raios dos opostos, um ponto-meio, o meio no sentido do elemento, do *médium* e, enfim, o ponto médio, o lugar de passagem dos opostos uns nos outros. "A fantasia é o *Mittelpunkt* no qual o universal e o ser, o próprio (*das Eigene*) e o ser-achado (*Gefundensein*), o interior e o exterior estão perfeitamente unificados (*volkommen in Eins geschaffen sind*").

Assim caracterizada, a operação do signo poderia estender infinitamente seu campo. Hegel reduz contudo seu alcance, incluindo-a imediatamente no momento e na estrutura de uma dialética que a abrange. O momento do signo é de provisão, de reserva provisória. Este limite é o da *formalidade* abstrata. O momento semiótico permanece formal na medida em que o conteúdo e a verdade do sentido lhe escapam, na medida em que permanece inferior, anterior e exterior. Tomado em si mesmo, o signo se mantém somente *em vista* da verdade. "Considerava-se em geral que as formações da fantasia são unificações do próprio e do interior do espírito com o elemento intuitivo; seu conteúdo, mais bem determinado, pertence a outros campos. Só enfocaremos aqui este escritório interior (*innere Werkstätte*) a partir de seus momentos abstratos. Enquanto é atividade desta unificação, a fantasia é razão, mas somente a razão *formal*, na medida em que o *conteúdo* (*Gehalt*) da fantasia como tal é indiferente, mas a razão como tal determina também o conteúdo (*Inhalt*) em vista da *verdade (zur Wahrheit)*" (Nota do § 457).

É preciso insistir, primeiro, no progresso de uma semiologia que, apesar do limite assinalado à dita formalidade do signo, cessa de fazer deste um dejeto ou um acidente empírico. Como a imaginação, torna-se, ao contrário, um momento, por mais abstrato que seja, do desenvolvimento da racionalidde, em vista da verdade. Pertence, veremos mais longe, ao trabalho do negativo.

Isto estando firmemente sublinhado, deve-se contudo perguntar por que a verdade (presença do ente, aqui na forma da presença adequada a si) é anunciada como ausência ao signo. Por que o conceito metafísico da verdade é solidário a um conceito de signo e de um conceito de signo determinado como falta da verdade plena? E por que, considera-se o hegelianismo como a última síntese da metafísica, esta determina, necessariamente, o signo como progresso em vista da verdade?

Em vista: pensado na sua destinação a partir da verdade em direção à qual se orienta mas também *em vista* da verdade, como se diz para demarcar a distância, a falta e o resto no processo de navegação; *em vista*, ainda, como meio de manifestação quanto à verdade. A luz, o brilho do aparecer que se dá a ver, é a fonte comum da *phantasia* e do *phainesthai*.

Por que se dá assim a relação entre signo e verdade?

Este "por que" não se deixa mais compreender como um "o que isto significa?". Menos ainda como um "O que isto quer dizer?" As questões assim formadas seriam ingenuamente enunciadas no pressuposto ou antecipação de sua resposta. Atingimos aqui um limite em que a questão "o que significa a significação?", "o que quer dizer o querer-dizer?" perdem toda pertinência. É preciso então questionar no ponto e na forma em que a significação não significa mais, onde o querer-dizer não quer dizer nada, não porque sejam absurdos no interior de seu sistema, isto é, da metafísica, mas porque essa questão mesma ter-nos-á levado à borda exterior de seu fechamento, a supor que tal operação seja simples e simplesmente possível no interior de nossa língua; e, supondo-se que saibamos claramente o que é o dentro de um sistema e de uma língua. "*Por quê*?" não marca mais aqui, pois, uma questão sobre o "em-vista-de que" (por quê?) sobre o *télos* ou o *eskhaton* do movimento da significação; nem uma questão de origem, um "por quê?" como "por causa de quê?", "a partir de quê?" etc. "*Por quê?*" é, pois, o nome ainda metafísico da questão aqui proposta sobre o sistema metafísico que liga o signo ao conceito, à verdade, à presença, à arqueologia, à teleologia etc.

A semiologia hegeliana

O signo une uma "representação independente" e uma "intuição", em outros termos, um conceito (significado) e a percepção sensível (de um significante). Mas Hegel deve reconhecer logo uma espécie de afastamento, desencaixe que, deslocando a "intuição", abre precisamente o espaço e o jogo da significação. Na unidade significante, na soldagem da representação e da intuição, a relação não é mais simplesmente entre dois termos. A intuição não é aí mais uma intuição como as outras. Sem dúvida, como em toda intuição, um ente é dado, aí; uma coisa aí se apresenta, faz-se receber na sua simples presença. Por exemplo, Hegel diz a cor da roseta. Ela está aí, imediatamente visível, indubitável. Mas esta presença, enquanto se une à *Vorstellung* (a uma representação), torna-se representação, representação (no sentido de representante) de uma representação (no sentido geral de idealidade conceitual). Mas no lugar de outra coisa, torna-se *etwas anderes vorstellend*: aqui, o *Vorstellen* e o *representar* desdobram e reúnem, de uma só vez, todos os seus sentidos.

O que esta estranha "intuição" representa? De que o significante assim apresentado à intuição é o significante? Qual é seu representado ou seu significado?

Hegel o define evidentemente como uma idealidade, em oposição à corporeidade do significante intuitivo. Essa idealidade é a de uma *Bedeutung*. Traduz-se corretamente esta última palavra por "significação". Tenho tentado, comentando alhures as *Investigações Lógicas*, interpretá-la como o conteúdo de um *querer-dizer*, gostaria de mostrar aqui que tal interpretação convém também ao texto hegeliano. Tal extensão é regulada por uma necessidade metafísica interna e essencial.

Ao conteúdo deste querer-dizer, esta *Bedeutung*, Hegel dá o nome e a dignidade de uma *alma (Seele)*. Alma depositada num corpo, é claro, no corpo do significante, na carne sensível da intuição. O signo, unidade entre o corpo significante e a idealidade significada, torna-se uma espécie de encarnação. A oposição entre a alma e o corpo e, analogicamente, entre a inteligência e o sensível, condicionam, pois, a diferença entre o significado e o significante, entre a intenção significante (*bedeuten*), que é uma atividade de animação e o corpo inerte do significante. Isto permanecerá verdadeiro em Saussure; em Husserl também, para quem o corpo do signo é animado pela intuição da significação como um corpo (*Körper*) se deixa habitar pelo *Geist* e torna-se, por este fato, um corpo próprio (*Leib*). Husserl diz da palavra viva que ela é uma *geistige Leiblichkeit*, uma carne spiritual.

Hegel sabia que este corpo próprio e animado do significante era também um *túmulo*. A associação *sôma/sêma* está também em obra nesta semiologia e isto não é nada surpreendente[4]. O túmulo é a vida do corpo como signo da morte, o corpo como o outro em relação à alma, à *psiquê* animada, ao sopro vivo. Mas o túmulo é também o que abriga, guarda de reserva, entesoura a vida, marcando que ela continua alhures. Sepultura de família: *oikèsis*. Consagra a desaparição da vida, atestando sua perseverança. Mantém-na, pois, também protegida

4. P. Hochart — que seja aqui agradecido — desde então atraiu minha atenção sobre esta passagem do *Crátilo*, raramente citada e para nós mais interessante do que o célebre texto do *Górgias* (493*a*) sobre o par *sôma/sêma*: "Sócrates. — Queres dizer o corpo (sôma)? HERMÓGENES. — Sim. SÓCRATES. — O nome parece-me complexo; por pouco que se modifique a forma, está no ponto mais alto. Alguns o definem como o *túmulo (sêma)* da alma, no qual ela se achava enterrada, presentemente; e, por outro lado, como é por ele que a alma exprime suas manifestações (*semainei a an semainè è psykhè*), sob este aspecto é, ainda, justamente chamado de signo (*sêma*), a partir delas. Contudo, são principalmente os Órficos que me parecem ter estabelecido este nome, segundo o pensamento de que a alma exigia as faltas pelas quais é punida e que, para guardá-la (*sôzetai*) tem como invólucro este corpo que figura uma prisão; que é, pois, segundo seu próprio nome, o *Sôma* (o *cárcere*) da alma, até que ela tenha pago sua dívida e aí não há uma só letra a mudar" (400*b, c*), trad. L. Méridier, Ed. Budé.

da morte.*Adverte* a alma da morte possível, adverte (de) a morte da alma, desvia (de) a morte. Esta dupla função de advertência pertence ao monumento funerário. O corpo do signo torna-se, assim, o monumento no qual a alma seria encerrada, guardada, mantida, conservada em manutenção, presente, significativa. No fundo deste monumento, a alma guarda-se viva, mas só tem necessidade do monumento na medida em que se expõe — à morte — na sua relação viva com seu próprio corpo. Bem seria preciso que a morte estivesse em obra — a *Fenomenologia do espírito* descreve o trabalho da morte — para que um monumento viesse fazer e proteger a vida da alma, significando-a.

O signo, monumento-da-vida-na-morte, monumento-da-morte-na-vida, a sepultura de um sopro ou o próprio corpo embalsamado, a altitude conservando em sua profundeza a hegemonia da alma e a resistência à duração, o duro texto de pedras cobertas de inscrições, é a *pirâmide*.

Hegel serve-se, pois, da palavra pirâmide para designar o signo. A pirâmide torna-se o semáforo do signo, o significante da significação. Isso não é indiferente. Principalmente quanto à conotação egípcia: um pouco mais longe, a hieroglífica egípcia fornecerá o exemplo do que resiste ao movimento da dialética, da história, do logos. Isto será contraditório?

Assistamos primeiro à ereção da pirâmide.

"Nesta unidade produzida pela inteligência de uma *apresentação independente (selbständiger Vorstellung)* e de uma *intuição*, a matéria desta última é, primeiro, uma coisa recebida (*ein Aufgenonmenes*), imediata ou dada (por exemplo, a cor da roseta, e outras coisas semelhantes). Mas, nesta identidade, a *intuição* só vale enquanto representando (*vorstellend*) positivamente e representando a si mesmo, mas como se representasse *outra coisa*".

Temos, pois, uma vez, uma espécie de intuição da ausência ou, mais precisamente, a visada de uma ausência através de uma intuição plena.

"É [esta intuição] uma imagem que recebeu em si mesma [*in sich empfangen hat*: recebeu, acolheu, concebeu, um pouco como uma mulher conceberia, recebendo; e o que é aqui concebido é exatamente um conceito] como alma, uma representação *independente* da inteligência, sua *significação (Bedeutung)*. Esta intuição é o *signo*" (§ 458).

Segue-se uma destas duas *Observações* que contêm toda a teoria do signo (o que não impedirá Hegel de criticar, um pouco mais longe os que só concedem à semiologia o lugar e a importância de um apêndice). "O signo é uma certa intuição imediata que representa um conteúdo inteiramente diverso daquele que ele tem por si mesmo (*die einen ganz anderen Inhalt vorstellt, als den sie für sich hat*)". *Vorstellen*, que em geral se traduz por "representar", seja no sentido mais vago da representação intelectual ou psíquica, seja no sentido de representação do *objeto* posto à frente, colocado em face, marca, aqui, ao mesmo tempo, o desvio representativo, o recurso ao representante, posto no lugar do outro, delegado do outro e retorno ao outro. Uma intuição é aqui expedida para representar no seu conteúdo próprio, um conteúdo *inteiramente diverso*. "O signo é uma certa intuição imediata que representa um conteúdo inteiramente diverso daquele que ele tem por si mesmo; — a *pirâmide* [Hegel sublinha] na qual uma alma estranha (*eine fremde Seele*) é transportada [transposta, transplantada, traduzida: *versetzt; versetzsen*, é também engajar; *im Leihause versetzen*: pôr no penhor] e guardada (*aufbewahrt*: confiada, consignada, posta em consignação)".

Essa situação da pirâmide fixou alguns traços essenciais do signo.

Primeiro, o que se pode chamar, sem abuso nem anacronismo de *arbitrário* do signo, a ausência de toda relação natural de semelhança, de participação ou de analogia entre o significado e o significante, isto é, aqui, entre a representação (*Bedeutung*) e a intuição, ou ainda entre o representado e o representante da representação por signo. Esta heterogeneidade, condição do arbitrário do signo, Hegel sublinha duas vezes.

1. A alma consignada na pirâmide é *estrangeira (fremde)*. Se ela é transposta, transplantada como uma imigrante no monumento, é porque ela não é feita da pedra do significante; não pertence, nem em sua origem, nem em sua destinação, à matéria do dado intuitivo. Essa heterogeneidade retorna à irredutibilidade entre a alma e o corpo, entre o inteligível e o sensível, entre o conceito ou de idealidade significada, de um lado, ou do corpo significante, de outro; isto é, em dois sentidos diferentes, de duas *representações (Vorstellungen)*.

2. É por isso que a intuição imediata do significante *representa um conteúdo inteiramente diverso (einen ganz anderen Inhalt)* daquele que ela tem por si mesma, diverso daquele cuja presença plena só remete a ela mesma.

Esta relação de alteridade absoluta distingue o *signo* do *símbolo* e o simbolizado, a continuidade de uma participação mimética ou analógica deixa-se sempre reconhecer. "O *signo* é diferente do *símbolo*, isto é, de uma intuição cuja determinação *própria* é, na sua ausência e no seu conceito, mais ou menos o conteúdo que ela exprime como símbolo; ao contrário, no signo enquanto tal, o conteúdo próprio da intuição e aquele do qual ela é o signo não têm nada a fazer um com o outro" (*ibidem*).

Esse motivo arbitrário do signo, essa distinção entre o signo e o símbolo são longamente explicitados na Introdução da Seção da *Estética* consagrada à "Arte simbólica". Hegel esclarece aí o "laço completamente arbitrário" (*ganz willkürliche Verknüpfung*) que constitui o signo propriamente dito e por excelência, o signo lingüístico. "Ocorre algo totalmente diverso com um signo que deve ser *símbolo*. O leão, por exemplo, é considerado como um símbolo da coragem, a raposa como o símbolo da astúcia, o círculo como símbolo da eternidade, o triângulo como símbolo da Trindade. Ora, o leão, a raposa, possuem por si mesmos as propriedades das quais devem exprimir a significação (*Bedeutung*). Do mesmo modo, o círculo não apresenta o aspecto inacabado ou arbitrariamente limitado de uma linha reta ou de uma outra linha que não retornasse sobre si mesma, o que seria também o caso de algum intervalo limitado de tempo; e o triângulo tem, como *totalidade*, o mesmo *número* de lados e de ângulos que o da idéia de Deus, quando se *enumeram* as determinações que a religião concebe para Deus.

"Nesses tipos de símbolo, as existências sensíveis presentes (*sinnlichen vor handenen Existenzen*) já têm, na sua presença (*Dasein*) própria esta significação (*Bedeutung*) da qual lhes é podido ser a representação (*Darstelung*) e a expressão; e o símbolo, tomado nesse sentido mais amplo, não é um simples signo indiferente, mas um signo que, na sua exterioridade, compreende, ao mesmo tempo, em si mesmo, o conteúdo da representação (*Vorstellung*) que o faz aparecer. Mas, ao mesmo tempo, não deve levar perante a consciência aquilo que ele próprio é, enquanto coisa singular concreta, mas somente essa qualidade geral da significação que está nele".

No capítulo seguinte, "O simbolismo inconsciente", um desenvolvimento é consagrado à Pirâmide, desta vez, se se pode dizer ainda, no sentido próprio da palavra. Se na *Enciclopédia*, a pirâmide egípcia é o símbolo ou o signo do signo, ela é, na *Estética*, estudada por si mesma, isto é, já enquanto símbolo. Os egípcios foram mais longe que os hindus no conceito das relações entre o natural e o espiritual; pensaram a imortalidade da alma, a independência do espírito, a forma de sua duração para além da morte natural. Isso se nota nas suas práticas funerárias. "A imortalidade da alma se comunicava muito facilmente com a liberdade do espírito, na medida em que o *eu* apreende a si próprio como subtraído da naturalidade da presença e repousando sobre si mesmo; ora este saber de si é o princípio da liberdade. Não se pode certamente dizer que os egípcios tenham penetrado plenamente no conceito de espírito livre, e não devemos pensar nesta crença dos egípcios em função de nossa própria maneira de conceber a imortalidade da alma; mas eles já tinham a intuição de que os que tinham deixado a

vida prosseguiam sua existência, tanto de modo exterior quanto na sua representação... Se nós nos interrogamos sobre a forma de arte *simbólica* correspondendo a essa representação, devemos buscá-la nas principais formações da arquitetura egípcia. Estamos diante de uma dupla arquitetura, uma sob e outra sobre a terra; labirintos sob o solo, suntuosas e profundas escavações, passagens com uma hora a pé de duração, salas cobertas de hieróglifos, tendo o conjunto exigido um trabalho de minucioso acabamento; depois, acima da terra, estão estas construções surpreendentes, no número das quais é preciso, principalmente, contar as *Pirâmides*". Depois de uma primeira descrição, Hegel expõe o que é, a seus olhos, o conceito da pirâmide; comparemos este texto com o da *Enciclopédia*: "As Pirâmides põem-nos, assim, diante dos olhos a imagem simples da própria arte simbólica; são extraordinários cristais, que encerram em si uma interioridade (*ein Inneres*) e a envolvem com sua forma exterior, tal qual é produzida pela arte, de tal sorte que os diríamos presentes através dessa interioridade, separada da simples naturalidade e somente ordenadas a esta mesma interioridade. Mas este reino da morte e do invisível, que constitui aqui o significado [das pirâmides], só comporta *uma* face, a face formal que pertence ao conteúdo verdadeiramente artístico, a saber, a separação quanto à presença imediata; é pois, primeiro só um Hades, o que não é ainda uma vida [*Lebendigkeit*] que, mesmo se se libertou do sensível como tal, não estaria este conteúdo menos presente nela mesma, sendo, dessa forma, espírito livre e vivendo em si. — É por isso que a forma (*Gestalt*), destinada a tal interioridade, permanece ainda uma forma (*Form*) e um invólucro inteiramente exteriores ao conteúdo determinado desta mesma interioridade. Este círculo exterior no qual repousa uma interioridade oculta são as pirâmides" (*Estética*, II, sec. I, cap. I, "O Simbolismo Inconsciente", C. I).

Esta descontinuidade requerida entre o significado e o significante concorda com a necessidade de sistema que inclui a semiologia numa psicologia. Lembraremos, com efeito, que a psicologia — no sentido hegeliano — é a ciência do espírito determinando-se em si, como sujeito para si. É o momento onde "o espírito só tem, doravante, que realizar o conceito de sua liberdade" (§ 440, "Psicologia", da *Enciclopédia*). É por isso que era indispensável fazer aparecer, *supra*, a articulação arquitetônica entre a psicologia e a semiologia. Compreende-se melhor então o sentido do arbitrário: a produção de signos arbitrários manifesta a liberdade do espírito. E há mais liberdade manifesta na produção do signo do que na do símbolo. O espírito aí é mais independente e está mais próximo de si mesmo. Pelo símbolo, ao contrário, está um pouco mais exilado na natureza. "Designando (*Als bezeichnend*), a inteligência manifesta assim um arbitrário (*Willkür*) e um domínio (*Herrschaft*)

mais livres no uso da intuição do que ela o faz simbolizando (*als Symbolisierend*)" (§ 458)[5].

Segundo o esquema dessa teleologia, a instância semiótica definida há pouco como racionalidade abstrata também faz progredir a manifestação da liberdade. De onde seu lugar essencial, no desenvolvimento da psicologia e da lógica. Esse lugar é marcado por Hegel num incidente, no meio da Nota acrescentada como um longo apêndice ao curto parágrafo que define o signo. A pirâmide surgira deste espaço e no desvio desta digressão: "Ordinariamente insinua-se aqui ou ali o *signo* e a *linguagem*, como apêndice (*Anhang*: suplemento, codicilo), na psicologia ou ainda na lógica, sem refletir sobre sua necessidade e sua conexão no sistema da atividade intelectual. O verdadeiro lugar do signo é o que foi indicado..."

Esta atividade, que consiste em animar o conteúdo intuitivo (espacial e temporal), em insuflar-lhe uma "alma", uma "significação", produz o signo por *Erinnerung*, memória e interiorização. É esta relação entre um certo movimento de interiorização idealizante e o processo de temporalização que nos interessará agora. Na produção de signos, a memória e a imaginação, isto é, o tempo, aqui, são a mesma interiorização do espírito referindo-se a si mesmo na intuição pura de si e, pois, na sua liberdade, e levando essa intuição de si à existência exterior.

Isso exige duas observações.

1. Aparecendo a *Enciclopédia*, no capítulo da imaginação, a teoria dos signos é, aí, imediatamente seguida pelo capítulo sobre a memória. Na *Propedêutica filosófica*, o mesmo conteúdo semiológico está inscrito no tema da memória[6].

5. Esta oposição entre o signo e o símbolo, a teleologia que o orienta sistematicamente, Hegel já a herdava. De muito longe, seria fácil mostrá-lo a partir de cada um dos conceitos que entram em jogo aqui. Mas, depois de Hegel, esta mesma oposição, esta mesma teleologia conservam sua autoridade, por exemplo, no *Curso de Lingüística Geral*. No primeiro capítulo de sua primeira parte, no parágrafo que tem o título de "Primeiro princípio: o arbitrário do signo", lê-se: "Pode-se pois dizer que os signos inteiramente arbitrários realizam melhor que outros o ideal do procedimento semiológico; é por isso que a língua, o mais complexo e o mais extenso dos sistemas de expressão, é também o mais característico de todos; neste sentido, a lingüística pode tornar-se o patrono geral de toda semiologia, embora a língua só seja um sistema particular". [Reconheceremos logo a mesma proposição em Hegel, no momento em que ele concede uma prioridade ao signo lingüístico, à fala e ao nome]. "Servimo-nos, prossegue Saussure, da palavra *símbolo* para designar o signo lingüístico, ou mais exatamente, o que chamamos de significante. Há dois inconvenientes a admitir, exatamente por causa de nosso primeiro princípio. O símbolo tem como caráter não ser nunca inteiramente arbitrário; não é vazio, há um rudimento de laço natural entre o significante e o significado. O símbolo da justiça, a balança, não poderia ser substituído por não importa o que, um carro, por exemplo." (p. 101)

6. Na "Enciclopédia filosófica" da *Propedêutica* (1ª seção da "Ciência do espírito", capítulo sobre a representação, sub-título sobre a memória), encontramos as seguintes

2. Produção de signos, a memória é também o próprio pensamento. Numa Nota que faz a transição entre o capítulo consagrado à memória e o consagrado ao pensamento, Hegel recorda que "já nossa língua atribui à *memória* (*Gedächtnis*), da qual falar com desprezo é preconceito, o alto estatuto (*Stellung*) que a aparenta imediatamente ao pensamento (*Gedanke*)".

Superar — o que falar quer dizer

O lugar desta semiologia está delimitado. Não poderia se tratar agora de esgotar seu conteúdo. Tentemos apenas uma primeira prova e verificar, sobre uma análise de conteúdo, o motivo descrito pela arquitetura. Perguntamo-nos assim o que significa essa semiologia, o que ela quer dizer. Colocando a questão dessa forma, submetemo-nos já aos esquemas profundos desta metafísica do signo que não somente "quer-dizer", mas se representa: essencialmente como teoria do *bedeuten* (querer-dizer) de entrada do jogo regulado sobre o *Télos* da fala. Como o será mais tarde em Saussure, a linguagem falada é aqui o "patrono" do signo, e a lingüística o modelo de uma semiologia da qual ela permanece, contudo, uma parte.

O fundo da tese enuncia-se muito depressa: é o privilégio ou excelência do sistema lingüístico — isto é, fônico — face a qualquer outro sistema semiótico. Privilégio, pois, da fala sobre a escrita fonética sobre qualquer outro sistema de inscrição, em particular sobre a escrita hieroglífica ou ideográfica, mas também sobre a escrita matemática, sobre todos os símbolos formais, as álgebras, as pasigrafias e outros

definições: "1. *O signo em geral.* Tendo a representação sido liberada da realidade presente exterior e tornada subjetiva, essa realidade e a representação interna situaram-se face a face como duas coisas distintas. Uma realidade exterior torna-se *signo* quando é *arbitrariamente associada* a uma representação que não lhe corresponde e que até se distingue dela por seu conteúdo, de sorte que essa realidade deve ser sua representação ou *significação*" (§ 155). "A memória *criadora* produz pois a associação entre intuição e representação, mas uma *livre* associação na qual se ache invertida a relação precedente, em que a representação repousaria sobre a intuição. Na associação, tal como a opera a memória criadora, a realidade sensível presente não tem nenhum valor em si mesma e por si mesma, mas seu único valor é o que o espírito lhe confere" (§ 156). "A *linguagem*. A obra máxima da memória criadora é a linguagem, que é, de um lado, verbal, de outro, escrita. A memória criadora, ou *mnémosynè*, sendo a fonte da linguagem, não se pode tratar de uma outra fonte senão no que concerne à descoberta de signos determinados" (§ 158). "... A linguagem é o desaparecimento do mundo sensível em sua imediata presença, a supressão deste mundo, desde então transformado em uma presença que é um apelo apto para despertar um eco em toda essência capaz de representação" (§ 159), trad. M. de Condillac, Ed. de Minuit.

projetos de tipo leibniziano, sobre tudo o que não tem necessidade, como dizia Leibniz, "de se referir à voz" ou à palavra (*vox*).

Assim formulada, a tese é conhecida. Não queremos aqui recordá-la, mas, reformando-a, reconstituindo sua configuração, marcar em que a autoridade da voz se coordena essencialmente com a totalidade do sistema hegeliano, com sua arqueologia, sua teleologia, sua escatologia, com a vontade de parusia e todos os conceitos fundamentais da dialética especulativa, principalmente os de negatividade e de *Aufhebung*.

O processo do signo é uma *Aufhebung*. Assim: "A intuição, enquanto é, primeiro, imediatamente um dado (*ein Gegebenes*) e uma espacialidade (*ein Raümliches*), recebe, enquanto a utilizarmos como signo, a determinação essencial de ser somente enquanto *aufgehobene* [isto é, ao mesmo tempo elevada e suprimida, digamos doravante superada, no sentido em que se pode ser *ao mesmo tempo* elevado e superado em suas funções, substituído por uma espécie de promoção por aquilo que sucede e assume importância. Neste sentido, o signo é a supressão da intuição sensível-espacial]. A inteligência é a sua negatividade" (§ 459).

A inteligência é, pois, o nome deste poder que produz um signo, negando a espacialidade sensível da intuição. É a supressão da intuição espacial. Ora, como Hegel mostra alhures [7], a supressão (*Aufhebung*) do espaço, é o tempo. Esta é a verdade daquilo que ele nega — o espaço — num movimento de superação. Aqui, a verdade ou a essência teleológica do signo como superação da intuição sensível-espacial será o signo como tempo, o signo no elemento da temporalização. É o que a seqüência do parágrafo confirma: "A inteligência é a sua negatividade; também a mais verdadeira forma da intuição, que é um signo, é uma presença no *tempo (ein Dasein in der Zeit)* — ..."

O *Dasein in der Zeit*, a presença ou existência no tempo, esta fórmula de um modo de intuição deve ser pensada em relação com a que diz, do tempo, que ele é o *Dasein* do concreto.

Por que o *Dasein* no tempo é a forma mais *verdadeira (wahrhaftere Gestalt)* da intuição tal como ela se deixa superar no signo? Porque o tempo é a superação — isto é, em termos hegelianos, a verdade, a essência (*Wesen*) como ser-passado (*Gewesenheit*) — do espaço. O tempo é o espaço verdadeiro, essencial, passado, tal como terá sido pensado, isto é, superado. *O que terá querido dizer o espaço é o tempo.*

Segue-se, quanto ao signo, que o conteúdo da intuição sensível (o significante) deve desaparecer dissipar-se diante da *Bedeutung*,

7. Cf. por exemplo, *Enciclopédia*, §§ 254-260 e, *supra Ousia e Grammè*.

diante da idealidade significada, guardando-se e protegendo-a; e é somente no tempo, ou, antes *como* o próprio tempo, que esta superação pode encontrar a passagem.

Ora, qual é a substância significante (o que os glossemáticos chamam de "substância de expressão") mais própria para se produzir assim como o próprio tempo? É o *som*, o *som* superada a sua naturalidade e ligado à relação consigo do espírito, da psique como sujeito para si e afetando a si mesmo, a saber, o som *animado*, o som fônico, a voz (*Tom*).

Hegel extrai esta conseqüência imediata e rigorosamente: "também a mais verdadeira forma da intuição, que é um signo, é uma existência no *tempo* — uma dissolução da presença (*ein Verschwinden des Daseins*) enquanto ela é (*indem es ist*) — e segundo sua nova determinação exterior, psíquica, uma *posição* [um ser-posto: *Gesentzsein*] procedendo da inteligência, de sua naturalidade própria (antropológica) — a saber o *som (tom)*, a exteriorização realizada (plena: *erfüllte Ausserung*) da interioridade que se manifesta".

De um lado, a voz une a naturalidade antropológica do som natural à idealidade psico-semiótica; articula, pois, a filosofia do espírito sobre a filosofia da natureza; e, na filosofia do espírito, seu conceito é o gonzo entre a antropologia e a psicologia. Entre estas duas ciências, sabe-se, inscreve-se a fenomenologia do espírito ou a ciência da experiência da consciência.

Por outro lado, esta relação fônica entre o sensível e o inteligível, o real e o ideal etc determina-se aqui como relação da expressividade entre um dentro e um fora. A linguagem de som, a fala, portanto o dentro para fora, não o abandona contudo aí, simplesmente, tal como uma escrita. Guardando o dentro em si no mesmo momento em que o emite para fora, ela é por excelência o que confere a existência, a presença (*Dasein*) à representação interior, faz existir o conceito (o significado). Mas, ao mesmo tempo, enquanto interioriza e temporaliza o *Dasein*, dado da intuição sensível — espacial, a linguagem eleva a própria existência, a supera na sua verdade e produz, assim, uma espécie de promoção de presença. Faz passar de existência sensível à existência representativa ou intelectual, à existência do conceito. Tal passagem é precisamente o momento da articulação que transforma o som em voz e o ruído em linguagem: "O som [o som fônico: *der Ton*] articulando-se em seguida para as representações determinadas, o discurso (falado: *die Rede*) e seu sistema, a *língua (die Sprache)*, dá às sensações, às intuições, às representações, uma segunda presença, mais alta que sua presença imediata, em geral uma presença que vale *no campo da representação (des vorstellens)*".

Na passagem que nos ocupa, Hegel só se interessa pela "determinação própria da linguagem como produto da inteligência",

isto é, pela linguagem como "manifestação de suas representações num elemento exterior". Não empreende o estudo da própria linguagem, se pode-se dizer assim. Definiu a ordem da semiologia geral, seu lugar na psicologia, depois o lugar da lingüística no interior de uma semiologia na qual aparece, contudo, como modelo teleológico. A *Enciclopédia* permanece aqui o modelo para esta sistemática, ou para esta arquitetônica. Não preenche o campo da qual demarca os limites e a topografia. Os lineamentos de uma lingüística são, contudo, indicados. Esta deverá, por exemplo, submeter-se à distinção entre o elemento formal (gramatical) e o elemento material (léxico-lógico). Tal análise dissolve o discurso sobre a lingüística, desfaz-lhe entre seu *antes* e seu *depois*.

A lexiologia, ciência do material da língua, remete-nos com efeito a uma disciplina *já* tratada, antes da psicologia: a antropologia. E, na antropologia, à psicofisiologia. É que antes de aparecer como tal, a idealidade se anuncia na natureza, o espírito oculta-se fora de si na matéria sensível; e o faz segundo modos, graus, um vir-a-ser, uma hierarquia específicos. Deve-se entender, no interior dessa teleologia o conceito, aqui decisivo, de *idealidade física*. A idealidade em geral, é, em termos hegelianos, "a negação do real, o qual é, contudo, ao mesmo tempo, conservado, virtualmente retido (*virtualiter erhalten*), mesmo se não existe". Posto que o signo é a negatividade que supera a intuição sensível na idealidade da linguagem, deve decompor-se numa matéria sensível que, de alguma sorte se presta a isto, oferecendo ao trabalho da idealização uma não-resistência prévia [8]: A negatividade idealizante e superadora que trabalha no signo sempre já começou a inquietar a matéria sensível em geral. Mas esta sendo diferenciada, se hierarquiza em seus tipos e em suas regiões, segundo sua potência de idealidade. Segue-se, entre outras conseqüências, que se pode considerar o conceito de idealidade física como uma espécie de antecipação teleológica ou, inversamente, reconhecer, no conceito e valor da idealidade em geral, uma "metáfora". Tal deslocamento — que resumiria todo o trajeto da metafísica — repetiria também a "história" de uma certa organização das funções que a filosofia chamou de "sentidos". A equivalência dessas duas leituras é também um efeito do círculo hegeliano: a redução sensualista ou materialista e a teleológica idealista seguem, em sentido inverso, a mesma linha. A que acabamos de chamar, por comodidade provisória, de "metáfora".

O que Hegel chama de idealidade física divide-se em duas regiões de sensibilidade: sensibilidade à luz e sensibilidade ao som. São analisadas na *Enciclopédia* e na *Estética*.

8. "O espírito deve primeiro retirar-se da natureza para voltar a si mesmo, elevar-se acima dela e superá-la, antes de estar em condições de exercer aí seu poder (*walten*), sem encontrar oposição, como um elemento sem resistência (*widerstandslosen*), e de transformá-la em presença (*Dasein*) positiva da sua própria liberdade". *Estética*, parte II, séc. II, cap. 1º.

Quer se trate de luz ou de som, a análise semiológica das matérias significantes e das intuições sensíveis remete-nos da psicologia à antropologia (psicofisiologia) e, em última instância, da fisiologia à física [9]. É o caminho inverso da teleologia e do movimento da negação, segundo o qual a idéia se reapropria de si mesma como espírito (se) elevando (de) a natureza, seu ser-outro, no qual ela fora negada, perdida, anunciando-se aí. Ora, na abertura da "Física", a luz é posta como primeira manifestação, embora manifestação ainda bastante abstrata e vazia, identidade indiferenciada da primeira matéria qualificada. É pela luz, elemento neutro e abstrato do aparecer, meio puro da fenomenalidade em geral, que a natureza se reporta, inicialmente, a si mesma. A natureza na luz manifesta-se, vê-se, deixa-se ver e vê a si mesma. Nessa primeira articulação reflexiva; a abertura da idealidade é, ao mesmo tempo abertura da subjetividade, da relação consigo da natureza: "A luz é a primeira idealidade, a primeira auto-afirmação da natureza. Na luz, a natureza se torna subjetiva, pela primeira vez" (*Estética*, 3ª parte, seção III, cap. I, 1b)

Correlativamente, a visão é um sentido *ideal*, mais ideal, por definição e como o nome o indica, que o tato ou o paladar. Pode-se dizer também que a visão *dá seu sentido* à teoria. Ela suspende o desejo, deixa as coisas serem, reserva ou interdita a consumação [10]. O visível tem isto em comum com o signo que não se come, diz Hegel.

9. Hegel distingue entre a *organização* dos cinco sentidos, organização *natural* de que a filosofia da natureza deve fixar os conceitos e o *funcionamento* destes sentidos, conforme seu conceito, para fins espirituais, por exemplo, na arte. "Mas os sentidos, enquanto *sentidos*, isto é, enquanto se reportam àquilo que é material, justaposto, na sua exterioridade e diverso em si, são eles próprios, diversos: fato, olfato, gosto, ouvido e vista. Mostrar a necessidade interna desta totalidade e de sua articulação não é nosso assunto aqui, mas é assunto da filosofia da natureza; nosso problema limita-se a investigar se todos estes sentidos ou, então, quais dentre eles, têm o poder, conforme seu conceito, de serem os órgãos para a compreensão das obras de arte. Deste ponto de vista, já excluímos acima o tato, o paladar e o olfato" (*Estética*, III parte, Divisão). Em tal hierarquia das artes, a poesia ocupa, necessariamente, o lugar mais alto. É a arte mais relevante, a "arte total". Unidos desta vez à representação conceitual (não era o caso da interioridade musical), à objetividade da linguagem, o tempo e o som, modos da interioridade, pertencem ao conceito da poesia. Este conceito exige, pois, que a poesia seja *dita e não lida*, porque "a impressão escrita transforma esta animação (*Beseelung*) numa pura visibilidade, totalmente indiferente em si mesma, não tendo mais relação com a forma espiritual" (Parte III, seção III, cap. III, C2).

10. A teoria hegeliana do desejo é a teoria da contradição entre a teoria e o desejo. A teoria é a morte do desejo, a morte no desejo, senão o desejo *da* morte. Toda a Introdução à *Estética* demonstra essa contradição entre o desejo (*Begierde*) que induz à consumação e o "interesse teórico", que deixa ser as coisas na sua liberdade. Na medida em que a arte "ocupa o meio entre o sensível puro e o pensamento puro" e onde "o sensível é, na arte, espiritualizado (*vergeistig*) 'e o espírito' sensibilizado (*versinnlicht*)", dirige-se privilegiadamente "a dois sentidos teóricos da visão e da audição" (III, 2 *d*). O tato só se refere à resistência da individualidade sensível e

Contudo, se a visão é ideal, a audição é *ainda mais*. Supera a visão. Apesar da idealidade da luz e do olhar, os objetos percebidos pelo olho, as obras de artes plásticas por exemplo, persistem além da percepção na sua existência sensível, exterior, teimosa; resistem à *Aufhebung*, não se deixam absolutamente superar, enquanto tais, pela interioridade temporal. Freiam o trabalho da dialética. É o caso das obras plásticas e será também, sem dúvida, o da escrita, como tal. Mas não mais da música e da fala. A audição é o sentido mais sublime: "Como a visão, faz parte não dos sentidos práticos, mas dos sentidos teóricos, e é mesmo mais ideal que a visão. Porque dado que a contemplação calma e sem desejo (*bigierdelose*) das obras de arte, longe de procurar aniquilar os objetos, deixa-os calmamente subsistir por si mesmos, tais como são, aí, o que ela compreende não é contudo o ideal posto em si, mas, ao contrário, o que se mantém na sua existência sensível. A orelha, em troca, sem se voltar para os objetos de um modo prático (*praktisch*), percebe o resultado deste tremor interno (*inneren Erzitterns*) do corpo, pelo qual vem a se produzir, não mais a calma figura material, mas a primeira e mais ideal manifestação da alma (*Seelenhaftigkeit*). Mas como, por outro lado, a negatividade na qual a matéria vibrante (*schwingende Material*) entra aqui é, de um lado uma superação (*Aufheben*) do estado espacial, o qual é por sua vez, superado pela reação do corpo, a exteriorização desta dupla negação, o som (*Tom*) é uma exterioridade que, no seu surgir, aniquila-se em virtude de seu ser-aí e desvanece por si mesma. Por esta dupla negação da exterioridade que se acha no princípio do som, este corresponde à subjetividade interior, dado que a sonoridade (*Klingen*), que já é em si mesma algo de mais ideal que a corporeidade existindo realmente por si, renuncia até a esta existência mais ideal e torna-se, por isso, um modo de expressão da interioridade" (*Estética*, parte III, Intr. ao capítulo II, sobre a música)[11].

---

material como tal; o paladar dissocia e consuma o objeto; enquanto que o olfato o deixa se evaporar. "A visão, ao contrário, mantém com os objetos (*Gegenständen*) uma relação puramente teórica, por intermédio da luz, esta matéria de certo modo imaterial que deixa então os objetos (*Objekte*) livres para existir, de seu lado, por si mesmos; que os faz brilharem e aparecerem (*scheinen und erscheinen*), mas sem consumi-los ao modo prático, como o fazem o ar e o fogo, imperceptível ou manifestamente. É para visão sem desejo (*begierdelose sehen*) tudo o que existe materialmente no espaço enquanto exterioridade de justaposição (*Aussreinander*) mas que, na medida em que permanece inatacado na sua integridade, só se manifesta segundo sua forma e sua cor" (Parte III, Divisão).

11. Alhures: "O outro sentido teórico é a *audição*. Aqui se produz o contrário do que se passa quanto à visão. A audição trata, em vez da cor, da forma, etc, do som (*Tom*), da vibração do corpo que não requer nenhum processo de dissolução como no caso do olfato, mas consiste em um simples tremor (*Ersittern*) do objeto (*Gegenstandes*) no qual o objeto (*Objekt*) permanece intacto. Este movimento ideal pelo qual se exterioriza, através de um som, algo como a simples subjetividade, a alma do corpo, a orelha o apreende de modo teórico, como o olho apreende a forma ou a cor, e faz, aceder a interioridade do objeto à interioridade mesma" (*Estética*, parte III, Divisão).
Esta classificação hierárquica combina dois critérios: objetividade e interioridade, que só se opõem aparentemente, a idealização tendo como sentido (de Platão a Husserl) confirmá-las simultaneamente uma pela outra. A objetividade ideal mantém tanto melhor sua identidade consigo, sua integridade e resistência, quanto não depende mais de uma exterioridade sensível empírica. Aqui, a combinação dos dois critérios permite eliminar do campo teórico o tato (que só se refere a uma exterioridade material: objetividade dominável), o paladar (consumação que dissolve a objetividade na interioridade), o olfato (que deixa o objetivo se dissociar na evaporação). A visão é imperfeitamente teórica e ideal (deixa a objetividade do ser, mas não pode interiorizar sua opacidade sensível e espacial). Segundo uma metáfora coordenada a todo o sistema da metafísica, só a audição, que salva ao mesmo tempo a objetividade *e* a interioridade, pode ser dita plenamente ideal e teórica. É assim designada, na sua excelência, segundo a linguagem ótica (*idea, theoria*). É à análise de todo este sistema metafísico que nos deixamos, assim, reconduzir. Nós a tentaremos alhures. Inserimos aqui, para marcar com pontilhados, algumas referências de algumas intenções, esta passagem de "O homem dos ratos": "De um modo muito geral, pode-se indagar se a atrofia do olfato, no homem, consecutiva ao andar ereto, e a repressão orgânica do prazer olfativo que daí resulta, não exerceriam um grande papel na faculdade do homem adquirir neuroses. Compreender-se-á, assim, que, na medida em que se elevava a civilização da humanidade, foi precisamente a sexualidade que teve que pagar o ônus da repressão. Porque sabe-se, há muito tempo, como está estreitamente ligado, na organização animal, o instinto sexual ao olfato". Hegel ainda: "mas o objeto da arte deve ser contemplado na sua objetividade independente por si mesma, que é certamente, para o sujeito, mas de modo teórico, intelectual, não-prático e sem nenhuma relação com o desejo e a vontade. Quanto ao *olfato*, não pode também ser um órgão do prazer artístico, porque as coisas só se apresentam ao olfato na medida em que estão constituídas, em si mesmas, por um processo, no qual se dissolvem no ar e seus efeitos práticos" (*ibidem*).

Somos constantemente remetidos a este conceito de vibração, de frêmito (*Erzitten, schwingende Zittern*). Na "Filosofia da Natureza", está no centro da física do som (*Klang*); marca, aí, sempre, a passagem, pela operação da negatividade do espaço ao tempo, do material ao ideal, através da "materialidade abstrata" (abstrakte Materialität)[12]. Este conceito teleológico do som como movimento de idealização, *Aufhebung* da exterioridade natural, superação do visível no audível, é, com toda a filosofia da natureza, o pressuposto fundamental da interpretação hegeliana da linguagem, principalmente da parte dita material da língua, a lexiologia. Este pressuposto forma um sistema específico que ordena tanto as relações da filosofia hegeliana da natureza à física de seu tempo e à totalidade da teleologia hegeliana, quanto sua articulação no sistema geral e na cadeia mais ampla do logocentrismo.

---

12. Estas proposições são largamente explicitadas nos §§ 299 a 302 da *Enciclopédia* ("Filosofia da natureza", 2ª seção, Fisica). Cf. também a "*Filosofia do espírito*", da *Enciclopédia*, § 401.

Se a lexiologia nos reconduz à física, a gramática (elemento formal do discurso) projeta-nos, antecipadamente, em direção ao estudo do entendimento e da articulação em categorias. A *Enciclopédia* o aborda, com efeito, adiante (§ 465). "Mas o elemento *formal* da língua é a obra do entendimento, que informa em si suas categorias. Este instinto lógico produz o elemento gramatical da língua. O estudo das línguas que permaneceram primitivas (*ursprünglich*) e que só se começou a conhecer a fundo nos tempos modernos, mostrou que elas comportam uma gramática muito desenvolvida no detalhe e que exprimem diferenças que faltam nas línguas dos povos mais cultivados ou que desapareceram; evidencia-se que a língua dos povos mais cultos tem a gramática menos perfeita e que a mesma língua tem uma gramática mais perfeita se o estado do povo que a pratica é menos cultivado, do que se o mais" Cf. W. de Humboldt, *Sobre o duelo*, J., 10, 11 (§ 459, cf. também *A razão na história*, trad. Papaioannou, pp. 196-203-204).

Esta excelência superadora, espiritual e ideal da fonia faz com que toda linguagem do espaço — em geral todo espaçamento — permaneça *inferior* e *exterior*. Nesse espaçamento, a escrita pode ser considerada, segundo a extensão que pode transformar sua noção, como um exemplo ou como o conceito. Nestes dois casos, está submetida ao mesmo tratamento. Na parte lingüística da semiologia, Hegel pode fazer o gesto que ele desaconselhava quando se tratava da semiologia geral: reduzir a questão da escrita em nível de questão acessória, tratada como apêndice, como digressão e, num certo sentido da palavra, como suplemento. Este gesto, sabe-se, foi o de Platão, de Rousseau, será, para citar só os nós específicos de um processo e de um sistema, o de Saussure. Depois de ter explicitamente definido a língua vocal (*Tonsprache*) como língua originária (*ursprüngliche*), Hegel escreve: "... pode-se também mencionar aqui a *língua escrita (Schriftsprache)*, mas somente de passagem (*nur im Vorbeigehen*); o que é só um desenvolvimento ulterior [suplementar: *weitere Fortbildlung*] no campo *particular* da língua que apela para a ajuda de uma atividade prática exterior. A língua escrita se desenvolve no campo da intuição espacial imediata, onde toma os signos (§ 454) e os produz" (§ 459)[13]. Não é possível

13. A escrita, "atividade prática exterior" que "vem em auxílio" da língua falada. Este motivo clássico porta a condenação de todas as mnemotécnicas de todas as máquinas de linguagem, de todas as repetições suplementares que fazem a vida do espírito sair de seu interior, a fala viva. Tal condenação parafraseia Platão, até nesta necessária ambivalência da memória (*mnémè/hypomnésis*), memória viva, de um lado, auxílio da memória, de outro (*Fedro*). Devemos traduzir aqui uma *Nota* da *Enciclopédia*: "Ouvindo o nome do 'leão', não temos necessidade nem da intuição de tal animal, nem mesmo de sua imagem; ao contrário, a palavra, enquanto a *compreendemos*, é a representação simples, sem imagem (*bildlose einfache Vorstellung*). É nos nomes que *pensamos*. A *mnemônica* dos antigos, ressuscitada há algum tempo

desenvolver aqui todas as conseqüências de tal interpretação do suplemento da escrita, de seu lugar original na lógica hegeliana e de sua articulação com toda a cadeia tradicional e sistemática da metafísica. Intitulemos, simplesmente, de modo sistemático e programático, as teses que seria preciso interrogar.

A. A hierarquia teleológica das escritas

No ápice desta hierarquia, a escrita fonética de tipo alfabético: "A escrita alfabética é em si e para si a mais inteligente... (§ 459)" "Enquanto respeita, traduz ou transcreve a voz, isto é, a idealização, o movimento do espírito reportando-se a sua própria interioridade e ouvindo-se falar, a escrita fonética é o elemento mais histórico da cultura, o mais aberto ao desenvolvimento infinito da tradição. Pelo menos no princípio de seu funcionamento. "Segue-se que aprender a ler e a escrever uma escrita alfabética deve ser visto como um meio de cultura infinito que não se aprecia bastante; porque assim, o espírito, afastando-se do concreto sensível, dirige sua atenção ao que é mais formal, a palavra no seu enunciado e seus elementos abstratos, e contribuir de maneira essencial para fundar e purificar no sujeito o solo da interioridade".

A história — que é sempre história do espírito, segundo Hegel — o desenvolvimento do conceito como logos, o desenvolvimento ontoteológico da parusia etc, não são entravados pela escrita alfabética. Ao contrário, apagando melhor que outra seu próprio espaçamento, esta permanece a mediação mais alta e mais relevante. Tal apreciação teleológica da escrita alfabética constitui um sistema e comanda estruturalmente as duas conseqüências seguintes:

a) Para além do *fato* da escrita alfabética, Hegel apela aqui para um ideal teleológico. Com efeito, como Hegel reconhece de passagem, certamente, mas muito claramente, não há e não pode haver aí, escrita

e justamente esquecida de novo, consiste em transformar os nomes em imagens e em degradar assim a memória em imaginação. O lugar da *força* da memória é ocupado por um quadro permanente, fixado na imaginação, quadro (*Tableau*) de uma série de imagens, ao qual é encadeada a exposição a ser aprendida de cor (*ausuendig*), a seqüência de suas representações. Em conseqüência dessa heterogeneidade do conteúdo de suas representações e dessas imagens permanentes, como em virtude da rapidez com a qual isto deve-se produzir, este encadeamento só pode ter lugar através das associações insípidas, tolas e perfeitamente contingentes" (Nota do § 462). A esta exterioridade do "de cor", é oposta a memória viva, espiritual, onde tudo procede de fora. Todos estes desenvolvimentos são governados pela oposição *Auswendig/Invendig* e pela da *Entäusserung* e da *Erinnerung* no nome. Cf. também os importantes parágrafos 463 e 464, sobre a crítica do *quadro (Tabelle)* que mascara "a essência viva da coisa" e procede do "entendimento morto", cf. prefácio da *Fenomenologia do espírito*, trad. J. Hyppolite, p. 45.

puramente fonética. O sistema alfabético, tal como nós o praticamos, não é e não pode ser puramente fonético. Nunca uma escrita pode deixar-se de ponta a ponta transir pela voz. As funções não-fonéticas, os silêncios operatórios, se pode-se dizer, da escrita alfabética, não são acidentes factuais ou dejetos que se poderia esperar reduzir (pontuação, cifra, espaçamento). O *fato* de que acabamos de falar não é somente um fato empírico, é o exemplo de uma lei essencial, que limita irredutivelmente o cumprimento de um ideal teleológico. Hegel o concede, com efeito, num parênteses que ele fecha bem rápido e que devemos sublinhar: "Leibniz deixou-se extraviar por sua inteligência (*Verstand*), tendo como muito desejável dispor de uma língua escrita perfeita, construída ao modo hieroglífico, *que ocorreu, em parte, na escrita alfabética* (*como no caso de nossos signos designando números, planetas, matérias químicas* etc), que serviriam de escrita universal para o comércio dos povos e, em particular, dos cientistas" (Nota do § 459).

b) A lingüística implicada por todas estas proposições é uma *lingüística da palavra* e singularmente do *nome*. A palavra, e esta palavra por excelência que é o nome, com seu categorema, funciona aí como esse elemento simples e irredutível, completo, que porta a unidade, na voz, entre som e sentido. Graças a ele, libertamo-nos ao mesmo tempo da imagem e da existência sensíveis. "É nos nomes que *pensamos*". Ora, sabe-se hoje que a palavra não tem mais a dignidade lingüística que quase sempre se reconheceu para ela. É uma unidade relática, empiricamente decomposta entre unidades maiores ou menores [14]. O privilégio irredutível do nome é o fecho da abóbada da filosofia hegeliana da linguagem. "A escrita alfabética é em si e para si a mais inteligente; nela a *palavra* que é para a inteligência o modo apropriado mais digno (*eigentümliche würdigste Art*) da exteriorização de suas representações, é levada à consciência, tornada objeto da reflexão... A escrita alfabética conserva assim, ao mesmo tempo, a vantagem da linguagem falada, a saber que tanto em uma como na outra as representações têm nomes que lhes são próprios (*eigentliche Namen*); o nome é o signo simples (*einfache*) para a representação propriamente dita, isto é *simples (eigentliche, ou einfache)* não decomposta em suas determinações e composta a partir delas. A língua hieroglífica não surge a partir da análise imediata dos signos sensíveis como o faz a escrita alfabética, mas da análise prévia das representações, o que faria então facilmente pensar que todas as representações poderiam ser reduzidas às

14. Cf. principalmente Martinet, "A palavra", in *Diogène*, 51, 1965, sobre a função do nome na filosofia hegeliana da linguagem. Ver em particular os textos de Iena, recentemente traduzidos em francês e apresentados por G. Planty-Bonjour sob o título *La première philosophie de l'esprit*, cap. II, Paris, Presses Universitaires de France, 1969 (Col. "Epiméthée").

determinações lógicas simples, de tal sorte que de signos elementares escolhidos para tal efeito (como nos *Koua* chineses, o simples traço reto e o traço quebrado em duas partes) seria produzida a língua hieroglífica, por sua reunião. Este estado de fato, a notação analítica das representações na escrita hieroglífica, que seduziu Leibniz até fazê-lo preferir injustamente essa escrita à escrita alfabética, contradiz mais a exigência fundamental da linguagem em geral, a saber o nome.." (§ 459, cf. também os três parágrafos seguintes).

B. A crítica da pasigrafia: a prosa do entendimento

Os projetos de escrita universal de tipo não-fonético seriam marcados por pretensões abusivas e pelas insuficiências de todos os formalismos denunciados por Hegel. A censura visa precisamente os riscos de deslocamento da palavra e do nome. O acusado principal é, evidentemente, Leibniz, sua inteligência e sua ingenuidade, a ingenuidade especulativa que o impulsiona a confiar na inteligência, quer dizer, aqui, no entendimento formalizante e portador de morte. Mas, antes de Leibniz, antes do matematismo que inspira os projetos de característica universal; Hegel se atém àqueles que ele considera como os grandes modelos históricos.

a) **Thot** — *O modelo egípcio*, primeiro. Hegel critica-o sobretudo por permanecer muito "simbólico", no sentido preciso que atribuímos *supra* a esta noção. Embora os hieróglifos comportem elementos de escrita fonética e, pois, signos arbitrários (Hegel se refere quanto a isso às descobertas de Champollion [15]), permanecem muito ligados à

15. "Entre as representações (*Darstellungen*) que encontramos na antigüidade egípcia, é preciso considerar a esfinge como um símbolo do espírito egípcio; a cabeça humana que se liberta do corpo da besta representa o espírito, começando a se elevar fora do elemento natural, a se separar dele, a olhar em torno de si mais livremente, sem contudo se libertar inteiramente de seus entraves. As imensas construções dos egípcios são metade sob a terra e metade erguidas acima delas, nos ares. Todo o país se divide em um reino de vida e um reino de morte. A colossal estátua de *Memnon* ressoa (*erklingt*) ao primeiro olhar do sol levante; contudo, não é ainda a luz livre do espírito que ressoa (*ertönt*) nele. A escrita ainda é hieroglífica, seu fundamento é só a figura sensível, não a própria letra (...) Recentemente atentou-se de novo a isso de um modo todo particular, e, depois de muitos esforços, chegou-se a decifrar um pouco a escrita hieroglífica. O célebre inglês *Thomas Young* teve primeiro a idéia e atraiu a atenção sobre o fato de que se achavam pequenos espaços separados do resto dos hieróglifos, onde estava anotada a tradução grega... Descobriu-se em seguida que uma grande parte dos hieróglifos é fonética, isto é que ela nota sons. Assim, a imagem do olho significa primeiro o próprio olho, depois a letra inicial do termo egípcio que significa olho... O célebre *Champollion*, o jovem, primeiro chamou a atenção sobre o fato de que os hieróglifos fonéticos estão misturados ao que designam, representações (*Vorstellungen*); classificou em

representação sensível da coisa. Sua naturalidade retém o espírito, recobre-o; obriga-o a um esforço de memória mecânica, o desencaminha numa polissemia infinita. Mau modelo para a ciência e a filosofia: "A linguagem *hieroglífica* é uma designação dos objetos que não têm relação com seu signo sonoro. — Acariciada por tantos espíritos, a idéia de uma linguagem escrita filosófica e universal esbarra na massa imensa de signos que lhe seria principalmente necessário descobrir e aprender"[16].

A naturalidade dos hieróglifos, o fato de que o espírito só esteja, aí, parcialmente manifesto ou antes subentendido, observa-se muito precisamente por uma ausência da voz, notadamente nas formas de arte privilegiadas pela cultura egípcia. Hegel escreve a respeito do "simbolismo inconsciente": "Num sentido próximo, a escrita hieroglífica dos egípcios é em grande parte simbólica, quer ela busque fazer conhecer as significações pela figuração dos objetos reais que não se representam (*darstellen*) por si mesmos, mas representam uma generalidade com a qual eles têm um laço de parentesco, quer mais freqüentemente, nos elementos fonéticos desta escrita, ela assinala cada letra do alfabeto pelo desenho de um objeto, do qual a letra inicial, na comunicação oral, tem o som que se quer exprimir...". Evocando em seguida o exemplo sob o efeito do orvalho e dos primeiros raios solares, Hegel acredita ver aí o sinal de que o espírito começa apenas a libertar-se e a se reconhecer como tal: "Enquanto símbolo, deve-se contudo, dar a esses colossos o seguinte sentido: não têm, em si mesmos, livremente,

---

seguida as diversas espécies de hieróglifos e estabeleceu princípios determinados de decifração" (*Lições sobre a filosofia da história*, trad. fr. Glibelin, ligeiramente modificada, p. 182-183). E sem cessar, o esforço laborioso, violento, rígido de Hegel, para inscrever e articular à força no vir-a-ser ordenado da liberdade do espírito, o que ele interpreta precisamente como labor do negativo, como espírito em trabalho, reapropriação paciente de sua liberdade: o petróglifo, o símbolo, o enigma, marcam aqui ao mesmo tempo a etapa transposta e a parada necessária, o processo e a resistência na *Aufhebung*. "É, vimos, o espírito quem simboliza e, sendo isto, esforça-se para tornar-se senhor dessas simbolizações e apresentá-las a si. Quanto mais é para si mesmo enigmático e obscuro, tanto mais precisa trabalhar em si mesmo para alcançar, libertando-se de sua tortura, a representação objetiva. É o que há de excelente no espírito egípcio que se apresenta a nós como esse mestre de obras (*Werkmeister*) extraordinário. Não é nem a magnificência, nem o jogo, nem o prazer etc que ele busca, mas o que o incita é o poderoso desejo de compreender a si e não tem outra maneira e outro terreno para se instruir sobre o que ele é e para se realizar por si, senão o de se afundar neste trabalho (*Hineinarbeiten*) da pedra, e o que ele grava (*hineinschreibt*) na pedra são seus enigmas, seus hieróglifos. Os hieróglifos são de duas espécies: os hieróglifos propriamente ditos, principalmente destinados à expressão verbal e que se referem à representação subjetiva; os outros são estas massas enormes das obras arquitetônicas e de escultura, que cobrem o Egito" (ibid., p. 194). Cf. também *Fenomenologia do espírito*, t. II, trad. I. Hippolite, pp. 218-222.

16. *Propedêutica filosófica*, trad. M. de Gandillac, p. 208.

a alma espiritual e em vez de receber o movimento (*Belebung*) a partir desta interioridade que porta em si medida e beleza, têm necessidade da luz exterior para fazer ressoar, fora, a alma. A voz do homem, ao contrário, ressoa a partir de seu próprio sentimento e de seu próprio espírito, sem influência exterior, consistindo o ápice da arte em deixar a interioridade tomar forma a partir de si mesma. Mas, no Egito, o dentro da forma humana está sem voz (*stumm*) e só compreende, no seu movimento (*Beseelung*), o momento natural[17].

A naturalidade do símbolo hieroglífico é a condição de sua polissemia. De uma polissemia que não tem, aos olhos de Hegel, o mérito da ambivalência regrada de certas palavras naturalmente especulativas da língua alemã. Aqui, a instabilidade obscura do sentido atém-se ao fato de que o espírito não retornou a si clara e livremente. A natureza certamente começou a se animar, a se reportar a si mesma, a interrogar a si mesma, tem movimento suficiente para fazer sinal e simbolizar consigo mesma. Mas o espírito não se reencontra aí, não se reconhece ainda aí. Dir-se-ia que a materialidade do "significante" funciona sozinha como "simbolismo inconsciente". "Através desta simbólica de troca (*Wechselsymbolik*) o símbolo é, desde então no Egito, simultaneamente, uma totalidade de símbolos de tal sorte que o que se apresenta uma vez como significação (*Bedentung*) é também reutilizado como símbolo num cargo aparentado. Este encadeamento plurívoco (*vieldentige*) do símbolo, que entrelaça (*durcheinanderschlingt*) significado e forma manifesta, na realidade, uma diversidade ou a representa, e persegue, por esta razão, a subjetividade interior, que é a única que pode se voltar em muitas direções; tal entrelaçamento marca o privilégio destas formações, embora a plurivocidade torne seguramente difícil a sua explicação".

Esta polissemia é tão essencial, pertence tão necessariamente à estrutura do hieróglifo, que a dificuldade da decifração não se refere a nossa situação e a nosso atraso. Limitou, esclarece Hegel, a leitura dos próprios egípcios. Logo, a passagem do Egito à Grécia é a decifração, a de constituição do hieróglifo, de sua estrutura propriamente simbólica, tal como simboliza a si mesma na figura da Esfinge. A Grécia é a

---

17. *Estética*, parte II, seção I, cap. I C2 e 3. Alhures, muito impressionado pelas colunatas, pilones, pilares, (*Säule, Pylone, Pfeiler*) pelas florestas de colunas (*ganzen Wäldern von Saülen, Säulenwald* etc), Hegel compara os templos egípcios a um livro. Os "símbolos das significações gerais" aí estão manifestados pelas "escritas" e "imagens gravadas". As formas e figuras do templo substituem pois os livros, o suplemento (*die stelle der Bücher vertreten*). "Aqui e ali *Mnemons* são apoiados contra estes muros que formam também galerias, são inteiramente cobertos de hieróglifos e de enormes imagens gravadas na pedra, tão bem que isto provocou nos franceses que os viram recentemente, o efeito de um papel impresso. Pode-se considerá-los como folhas de livros (*Bücherblätter*)..." (Parte III, seção I, cap. I, 2C).

resposta de Édipo, que Hegel interpreta como o discurso e a operação da consciência mesma. "As obras de arte egípcias, na sua simbólica misteriosa, são, pois enigmas: o próprio enigma objetivo. Podemos definir a *Esfinge* como símbolo dessa significação própria do espírito egípcio. É, de algum modo, o símbolo do simbólico... É nesse sentido que a Esfinge aparece, por sua vez, simbolicamente como o monstro inaudito que propõe enigmas". Por suas respostas, Édipo destrói a Esfinge. Esta "põe a questão enigmática bem conhecida: quem caminha pela manhã em quatro patas, ao meio dia em duas e à noite em três? Édipo encontrou a palavra simples do enigma, o homem, e precipitou a Esfinge do alto dos rochedos. A solução do enigma simbólico reside no significado que existe em si e para si, a saber no espírito, tal como a célebre inscrição grega, que recorda ao homem: conhece-te a ti mesmo! A luz da consciência é a claridade que deixa transparecer seu conteúdo concreto através da forma que lhe é apropriada, e se manifesta a si mesmo na sua presença" (*ibidem*).

A palavra do enigma, a palavra de Édipo, o discurso da consciência, o *homem* destrói, dissipa ou precipita o petróglifo. A estatura da Esfinge, animalidade do espírito adormecida no signo pedregoso, mediação entre a matéria e o homem, duplicidade do intermediário, correspondente à figura de Thot, deus da escrita. O lugar que Hegel assinala a este semideus (deus secundário, inferior ao deus do pensamento, servidor animal do grande deus, animal do homem, homem do deus etc) não perturba em nada a encenação do *Fedro*. Aí ainda é preciso articular as cadeias sistemáticas na sua amplitude diferenciada. E perguntar-se por que Hegel lê aqui, como Platão, os mitemas egípcios: "Deve ser assinalado em Anubis (Thot), o Hermes egípcio, um momento decisivo de Osíris. Na atividade e invenção humanas, assim como nas disposições legais, o espiritual como tal vem à existência, tornando-se deste modo espontaneamente determinado e limitado, objeto da consciência. Este elemento espiritual não é a dominação una, infinita e livre da natureza particular também por seu conteúdo. Assim os Egípcios igualmente tiveram deuses representando atividades e energias espirituais, mas limitados pelo seu conteúdo ou então apreendidos nos símbolos naturais. O Hermes egípcio é célebre como aspecto da espiritualidade divina. Segundo Jâmblico, os sacerdotes egípcios colocaram, desde os tempos mais antigos, suas invenções sob o nome de Hermes; é por isso que Eratóstenes intitulou de *Hermes* seu livro que tratava do conjunto da ciência egípcia. Anubis é chamado de amigo e companheiro de Osíris. É-lhe atribuída a invenção da escrita, da ciência em geral, da gramática, da astronomia, da arte de medir, da medicina; foi o primeiro a dividir o dia em doze horas; foi o primeiro legislador, o primeiro senhor dos usos religiosos e das coisas sagradas, da ginástica, da orquestração; descobriu a oliveira. Apesar de todos

estes atributos espirituais, o deus é inteiramente diverso de um deus do pensamento; abrange só as invenções particulares e as artes dos homens; está também inteiramente ligado à existência natural e mergulhado nos símbolos da natureza", (*Lições sobre a filosofia da história*, trad. Gibelin modificada, pp. 190-191).

b) **A tartaruga** — Hegel compreende o *modelo chinês* da escrita como um círculo. Para descrevê-lo, encadeemos simplesmente três preposições. Elas marcam os três predicados, entre os quais a escrita chinesa gira necessariamente: *imobilismo* (ou lentidão), *exterioridade* (ou superficialidade), *naturalidade* (ou animalidade). Tudo isso está inscrito na carapaça de uma tartaruga. Três citações:

1. *O imobilismo*: "A história deve começar pelo império chinês, porque é o mais antigo a cuja distância a história remonta e, certamente, seu princípio é de tal substancialidade que é para este império, tanto o mais antigo quanto o mais novo. Cedo já vemos a China chegar a este estado no qual ela se acha hoje, porque, como ainda falta a oposição entre o ser objetivo e o movimento subjetivo, toda mudança está excluída e o estático que perpetuamente reaparece substitui o que chamaríamos de histórico".

2. *A exterioridade*: segue-se imediatamente do que precede, para *excluir* da história o que é, contudo, definido como a *origem* e que mais que qualquer outro provoca, em si, o historiador: "A China e a Índia acham-se de algum modo ainda fora da história universal, como pressuposição dos fatores de que só a união constituirá seu progresso vivo. A unidade entre a substancialidade e a liberdade subjetiva não comporta nem diferença nem antítese das duas partes, de sorte que justamente, em seguida, a substância não pode chegar à reflexão em si, à subjetividade; assim, o substancial que aparece como o elemento moral (*Sittliches*) não reina como disposição (*Gesinnung*) do sujeito, mas como despotismo do soberano. Nenhum povo tem um número de historiadores tão grande quanto o povo chinês (*Lições sobre a filosofia da história*, trad. fr. Gibelin modificada, p. 109)". E a história, confundindo-se com a história da filosofia: "O que é oriental deve, pois, excluir-se da história da filosofia, no conjunto, contudo, darei algumas indicações, principalmente no que concerne à Índia e à China. Ordinariamente omito tudo isso; mas há pouco está se até a julgar... A filosofia propriamente dita começa só no Ocidente..." (*Lições sobre a história da filosofia*, trad. fr. Gibelin p. 205).

3. *A naturalidade*: sob a carapaça da tartaruga lemos a (quase) imobilidade, a (quase) exterioridade, a (quase) naturalidade: "Contar é um mau procedimento. Trata-se também da filosofia chinesa de Fo-Hi, que repousa sobre certas linhas tiradas, diz-se, da carapaça das tartarugas.

Segundo os chineses, sobre estas linhas se fundam seus caracteres de escrita, assim como sua filosofia. Vê-se imediatamente que sua filosofia não foi muito longe; só se acham aí expressas as idéias e oposições mais abstratas. As duas figuras fundamentais são uma linha horizontal e um tão igualmente largo e quebrado; a primeira figura tem o nome de Yang e a segunda, de Yin; são as mesmas determinações fundamentais que encontramos em Pitágoras: unidade, dualidade. Estas figuras são muito honradas pelos chineses como princípios de todas as coisas; são as primeiras determinações; é verdade, em conseqüência, são as mais superficiais. Reunimo-las para formar 4, depois 8 e depois, finalmente, 64 figuras"[18].

O modelo chinês, que Hegel recorda em todo o momento que o fascinou e perdeu Leibniz, marca, contudo, a seus olhos, um progresso em relação ao hieróglifo egípcio. Progresso na abstração formalizante, distanciamento face ao sensível e ao símbolo natural. Mas este progresso, que corresponde ao momento do entendimento abstrato, não reencontra o que perde: este concreto especulativo que a palavra ocidental reencontra no momento mesmo em que o processo de idealização supera a sua exterioridade sensível. De onde a analogia entre a estrutura da escrita chinesa e todas as estruturas do entendimento formal, delimitadas por Hegel na filosofia ocidental, singularmente uma certa autoridade do modelo matemático sobre a filosofia. "É preciso seguramente ter em alta estima que os chineses não tenham permanecido no sensível e no símbolo; os pensamentos puros chegam também como tais à consciência; contudo, não superaram o entendimento mais abstrato. Chegam, também, é verdade, ao concreto, mas não o compreendem, não o estudam

18. P. 190. A intenção diretriz é, ainda aqui, a crítica do formalismo aritmético ou geométrico. À expressão concreta do conceito vivo, Hegel opõe a abstração do número e da linha. A própria metáfora do *círculo* é desqualificada, sob este ponto de vista. É muito "pobre" para dizer a eternidade (p. 191). Alhures, entre os longos desenvolvimentos consagrados ao *Y-King* e ao Taote-King, tanto em *A Filosofia da História* quanto no *A História da Filosofia:* "Os chineses se ocupam também, é verdade, com pensamentos abstratos, categorias puras. Assim, possuem um velho livro, chamado de *Y-King* que contém a mais antiga sabedoria chinesa e que goza de uma autoridade absoluta... A origem do Y-King é atribuída a Fo-Hi, um velho príncipe da tradição (que se deve distinguir absolutamente de Fo, o mesmo que Buda, o chefe da tradição budista). O que se narra toca às raias do fabuloso. Os chineses contam que, um dia, um animal maravilhoso saiu de um rio; tinha o corpo de um dragão e a cabeça de um touro. Era, pois, um cavalo-dragão, sobre o dorso do qual se distinguiam certos signos, certas figuras (*Ho-Tou*). Fo-Hi gravou, diz-se, esses signos numa tablita e transmitiu-os a seu povo. Outras figuras (*Lochou*) foram tiradas do dorso da tartaruga e combinadas com os signos de Fo-Hi. O ponto capital é que Fo-Hi transmitiu aos chineses uma tablita, na qual se achavam diversos traços ao lado e acima, uns dos outros; são estes símbolos que formam a base da sabedoria chinesa; são tidos também como os elementos primitivos da escrita chinesa" (*Lições sobre a história da filosofia*, trad. fr. Gibelin, p. 242).

especulativamente; mas ele é antes recolhido historicamente pelo entendimento, é narrado, tratado segundo as intuições da percepção ordinária e da determinação ordinária do entendimento..." (*ibidem*, p. 243).

Segundo o esquema clássico da crítica hegeliana, a cultura e a escrita chinesas são criticadas simultaneamente por seu empirismo (naturalismo, historicismo) e seu formalismo (abstração matematizante)[19].

Movimento típico do texto hegeliano: a dialética especulativa põe em andamento, sem reserva, uma informação histórica às vezes muito precisa. Daí resulta um certo número de efeitos muito determinados, na própria forma do que Hegel critica alhures: justaposição de um conteúdo empírico e de uma forma logo abstrata, exterior e superimposta àquela que deveria organizar. Isto se manifesta em particular nas contradições desapercebidas, privadas de seu conceito, irredutíveis ao movimento especulativo da contradição.

As proposições concernentes à escrita e à gramática chinesas são um exemplo sintomático disso. Assim, a gramática chinesa seria insuficientemente desenvolvida, o que Hegel não lhe credita. Face às gramáticas ocidentais, a sintaxe chinesa estaria num estado de primitivismo estagnado e paralisaria o movimento da ciência. Hegel contradiz-se, pois, duas vezes, sem que se trate, aqui, absolutamente de uma negação dialética da negação, só de uma denegação. Reconhecemos, com efeito, *supra*, os dois motivos seguintes: 1. o desenvolvimento e a diferenciação da gramática estão em razão inversa da cultura e do avanço espirituais de uma língua; 2. o momento "chinês" da cultura é o do entendimento formal, da abstração matemática etc; ora, por oposição a sua função material ou lexiológica, a função formal ou gramatical de uma língua procede do entendimento.

Embaraçando-se nestas incoerências, Hegel acaba sempre por incriminar uma certa relação entre a palavra e a escrita. Esta relação não é, na China, o que deveria ser. "Se, de um lado, as ciências parecem pois estar honradas ao mais alto grau [na China], falta-lhes, por outro lado, precisamente este fundo livre (*Boden*) da interioridade e o interesse propriamente científico, que faz dele uma ocupação teórica. Um império livre e o ideal do espírito não têm lugar, e o que pode ser chamado de científico é de natureza empírica e acha-se essencialmente a serviço do

19. "Os chineses permaneceram na abstração e, quando chegam ao concreto, acha-se, do lado teórico, uma conexão exterior de objetos, de gênero sensível; não se vê aí nenhuma ordem, nenhuma intuição profunda, o resto é moral. O concreto em que se busca o começo, consiste em moral, arte de governar, história etc, mas este concreto não é de ordem filosófica. Na China, na religião e filosofia chinesas, encontramos uma prosa do entendimento particularmente perfeita". *Lições sobre a história da filosofia*, trad. Gibelin, pp. 252-253.

útil, destinado ao Estado, a suas necessidades e às dos indivíduos. O gênero da *escrita* já é um grande obstáculo ao avanço das ciências; ou antes, inversamente, como o verdadeiro interesse científico não está presente, os chineses não possuem um melhor instrumento para a representação (*Darstellung*) e a comunicação do pensamento. Sabe-se que eles têm, ao lado da língua falada, uma escrita que não designa, como entre nós, os sons particulares, que não põe perante os olhos as palavras articuladas, mas, por meio de signos, as próprias representações (*Vortellungen*). Isto parece ser, primeiro, uma grande vantagem e se impôs a muitos grandes homens e, entre outros, a Leibniz; mas é justamente o contrário de uma vantagem'' (*Lições sobre a filosofia da história*, trad. fr. Gibelin modificada, pp. 123-124).

A demonstração que segue alega o grande número de signos a aprender (80.000 a 90.000). Mas desenvolve primeiro, quanto à influência nefasta da escrita sobre a linguagem falada, uma argumentação que parece difícil de conciliar com ela mesma (a língua chinesa seria ao mesmo tempo muito e insuficientemente diferenciada, muito acentuada e insuficientemente articulada; a circulação dos valores proposta por Rousseau no *Ensaio sobre a origem das línguas* é invertida *e* confirmada). Como conciliá-la ademais com o elogio que Hegel faz, alhures, de uma certa polissemia regrada (regrada, é verdade, pela dialética especulativa, providencialmente concedida ao gênio natural da língua alemã)? [20] o paradigma deste requisitório permanece ''o raciocínio do caldeirão'' (Freud) e a acumulação interessada de argumentos incompatíveis entre si. Leiamos: ''Porque, se focalizamos primeiro a ação de tal escrita sobre a *linguagem falada*, constata-se que esta é, entre os chineses, muito imperfeita, precisamente em virtude desta divisão. Porque nossa língua falada torna-se distinta principalmente graças ao fato de que a escrita deve encontrar signos que aprendemos a pronunciar distintamente pela leitura. Os chineses, privados desse meio de formar a língua falada, não fazem, por essa razão, as modificações dos sons elementos vocais distintos, suscetíveis de serem representados por letras e sílabas. Sua língua falada compõe-se de um pequeno número de monossílabos, tendo mais que uma só significação. Ora, a diferença de sentidos só é obtida pela conexão, ou pela acentuação, uma pronúncia lenta, ou rápida, mais fraca ou mais forte. Os ouvidos dos chineses têm, quanto a isto, muita finura. Assim, constato que *Po* tem, segundo o tom, onze significados diversos: vidro, ferver, arejar o trigo, fender, molhar,

20. É verdade que não há lugar, na dialética especulativa, para uma oposição fixada entre língua natural e língua formal (ou universal). O processo da língua, mostraremos em outro lugar, é sua desnaturalização. Toda língua é universal, se pode-se dizer, enquanto língua.

preparar, uma velha mulher, escravo, homem generoso, pessoa inteligente, um pouco'' (*ibidem*) [21]. O discurso dos chineses mergulha, pois, na disseminação dos sentidos e dos acentos. Sua escrita, não refletindo mais, não recolhendo mais a língua viva, paralisa-se longe do conceito, no espaço frio da abstração formal, isto é, no *espaço*. Hegel critica os chineses, em suma, por *falarem* muito quanto falam e por *escreverem* muito quando escrevem.

Tal processo é pelo menos conseqüente com o sistema que liga o logos à escrita alfabética, logo que é tomado como modelo absoluto. A dialética especulativa não se deixa separar nem do logos nem, simultaneamente, de um logos que não se pensa nem se apresenta nunca como tal senão na sua cumplicidade histórica com a voz e a escrita fonética. A gramática do logos confunde-se com o sistema da metafísica logo Hegel pode escrever, no curso de um longo desenvolvimento sobre o *Tao Tö King*: ''Segundo Abel Rémusat, *Tao* significa, entre os chineses, ''caminho, meio de comunicação de um lugar a outro'', depois razão, substância, princípio. Tudo isso condensado no sentido metafórico, metafísico, significa caminho em geral... *Tao* é, pois, ''a razão original, o *nous* (a inteligência) que engendrou o mundo e que o governa como o espírito rege o 'corpo'. Segundo Abel Rémusat, esta palavra traduzir-se-ia melhor por *logos*. Isto, contudo, permanece bem confuso. A língua chinesa, por causa de sua estrutura gramatical, cria muitas dificuldades; estes objetos principalmente não são fáceis de expor, por causa de sua natureza em si abstrata e indeterminada. Humboldt recentemente mostrou, numa carta a Abel Rémusat quão indeterminada era a construção gramatical (G. de Humboldt, carta a Abel Rémusat sobre a natureza das formas gramaticais da língua chinesa, Paris, 1827)'' (*Lições sobre a história da filosofia*, trad. fr. Gibelin, pp. 248-249). Mais adiante: ''... a língua chinesa é tão pouco precisa que ela não tem nem preposição, nem designação de casos, as palavras são postas, antes, umas ao lado das outras. As determinações permanecem assim na indeterminação''.

c) *Escrever e calcular: a máquina.* — Assinalando limites na escrita dita universal, isto é, muda, desligada da voz e toda língua natural, Hegel critica ao mesmo tempo as pretensões do simbolismo matemático e do cálculo, operações do entendimento formal. O silêncio desta escrita e o espaço deste cálculo interromperiam o movimento da *Aufhebung* ou, em todo caso, resistiriam à interiorização do passado (*Erinnerung*), à idealização relevantes, à história do espírito, à reapropriação do logos na presença a si e a parusia infinita. Se a passagem pela abstração matemática, pelo entendimento formal, pelo espaçamento, a exterioridade e a morte (cf. o prefácio da *Fenomenologia do Espírito*) é uma passagem

21. Mesma argumentação do § 459 (*Notas*) da *Enciclopédia*.

necessária (trabalho do negativo, despojamento do sensível, ascese pedagógica, purificação do pensamento [22], esta necessidade se torna perversão e regressão, quando a tomamos como *modelo filosófico.*

É a atitude inaugurada por Pitágoras. E, quando Leibniz parece deixar-se dominar pela característica chinesa, nada mais faz senão reencontrar a tradição pitagórica. A propósito do Y-King: "A filosofia chinesa parece partir dos mesmos pensamentos fundamentais que a doutrina de Pitágoras" [23] "É bem conhecido que *Pitágoras* representou (*dargestellt*) por números *as relações racionais ou os filosofemas*; e mesmo nos tempos modernos, fez-se uso dos números e das formas de suas relações, como as potências etc no campo da filosofia, para regular segundo eles ou expressar, graças a eles, pensamentos" [24].

O número, isto é, bem que dispensa toda notação fonética, é absolutamente estranho ao conceito, tal como Hegel o entende. Mais precisamente, é oposto do conceito. Enquanto tal, é certamente indispensável ao movimento conceitual. "Vimos no número a determinação absoluta da quantidade e em seu elemento a diferença (*unterschied*) tornada indiferente (*gleichgultig*); — a determinabilidade em si só é, ao mesmo tempo, posta de modo inteiramente exterior. A aritmética é uma ciência analítica, porque todos os encadeamentos e diferenças que se apresentam como seu objeto não residem nela, mas são lhe impostas de modo inteiramente exterior. Ela não tem nenhum objeto concreto, que teria em si relações internas, primeiro ocultas à ciência e não dadas por ela à representação imediata, mas que só viriam à luz pelo labor do conhecimento. Não só ela não compreende o conceito, e em conseqüência, a tarefa do pensamento conceitual, mas é, até, o seu contrário. Dada a indiferença do que está encadeado numa cadeia causal à qual falta a necessidade, o pensamento acha-se aqui numa atividade que é, ao mesmo tempo, sua extranegação mais externa (*äusserste Entäusserung*) na atividade violenta (*gewalstsane*) que consiste em se mover no *não-pensamento* (*Gedankenlosigkeit*) e a encadear o que não é suscetível de nenhuma necessidade. O objeto é aqui, o pensamento abstrato da própria *exterioridade.* Enquanto é esse pensamento sobre a exterioridade, o número é ao mesmo tempo, a abstração da diversidade sensível; não guardou nada do sensível, senão a determinação abstrata da própria exterioridade; é o que nele se acha, através disso, mais próximo do pensamento; ele é o *pensamento puro* da extranegação própria do ato de pensar" (*ibidem*).

22. Este motivo tradicional (ainda uma vez, rigorosamente platônico) está no centro da grande *Lógica*, principalmente no capítulo sobre o *Quantum*.
23. *Lições sobre a filosofia da história*, trad. fr. Gibelin, p. 125.
24. *Ciência da lógica*, I, cap. II, da 2.ª seção, "*O Quantum*" (O número, n. 11).

No cálculo aritmético, o pensamento faria face, pois, a seu outro. Um outro tal como ele teria suscitado, no qual se teria oposto, em vista de reapropriá-lo para si. Para que tal movimento não caia em regressão ou em imobilização dialética, é preciso, pois, que esta oposição se deixe, por sua vez, interiorizar, resumir, superar. O pensamento é esta superação. No caso contrário, se o momento de não-pensamento fosse construído como modelo ideal, se este outro do pensamento, o cálculo, se tornasse a última finalidade, a paralisia tornar-se-ia regressão. A filosofia recairia na infância. É com esta "infância impotente" (*unvermögenden Kindheit*) que sonham os filósofos fascinados por um "formalismo matemático deslocado" (*ibidem*). A que estes filósofos são cegos? Não somente ao fato de que a filosofia não deve importar para si a linguagem de uma outra ciência, e menos ainda, deixar-se governar por ela [25], mas principalmente ao fato de que a exterioridade da abstração aritmética permanece *sensível.* Ela é, certamente, despojada de toda diversidade sensível empírica, pura de todo conteúdo sensível determinado; mas ela "guarda do sensível... a determinação abstrata de exterioridade". Sensibilidade pura, sensibilidade ideal, sensibilidade formal, sensibilidade insensível, sua relação com a sensibilidade natural é análoga à relação entre o signo e o símbolo, na qual "a verdade é ainda *queimada (getrübt)* e *velada (vergüllt)* pelo elemento sensível" (*ibidem*). Neste sentido, o signo *é* (a verdade relevante do) símbolo, a essência (o ter-sido-superado) do símbolo, o símbolo passado (*gewesen*). Um e outro devem ser, por sua vez pensados (superados) pelo conceito vivo, pela linguagem sem linguagem, a linguagem tornada a própria coisa, a voz interior murmurando no ponto mais próximo do espírito, a identidade entre o nome (e) o ser.

O prefácio da *Fenomenologia do Espírito* colocara a equivalência entre o entendimento, a formalidade, a matemática, o negativo, a exterioridade e a morte. Colocara também a necessidade de seu trabalho, que deve ser encarado [26]. Ora, o cálculo, a máquina, a escrita muda pertencem ao mesmo sistema de equivalência e seu trabalho coloca o mesmo problema: no momento em que o sentido se perde, em que o pensamento se opõe a seu outro, em que o espírito se ausenta de si mesmo, é seguro o rendimento da operação? E se a superação da alienação não é uma certeza calculável, pode-se falar ainda de alienação e produzir enunciados no sistema da dialética especulativa? Da dialética em geral, que aí resume sua essência? Se o investimento na morte não se amortizasse integralmente (mesmo no caso de um benefício, de um excedente de lucro)

25. O recurso da filosofia às formalizações lógicas das outra ciências, e não simplesmente à *lógica*, é qualificado de "mau-caminho" (*Nothbehekf*) da "impotência filosófica" (*ibidem*).
26. Trad. fr. de I. Hyppolite, p. 29 e pp. 36 a 46.

poder-se-ia ainda falar de um trabalho do negativo? Que seria um "negativo" que não se deixasse superar? E quem em suma; enquanto negativo, mas sem aparecer como tal, sem *apresentar-se*; isto é, sem trabalhar a serviço do sentido, teria sucesso? Mas teria sucesso, então, como pura perda?

Simplesmente uma máquina, talvez; e que funcionasse. Uma máquina definida no seu puro funcionamento e não na sua utilidade final, no seu sentido, no seu rendimento, no seu trabalho.

Se considera-se a máquina com todo o sistema de equivalência, num instante evocado pode-se arriscar a seguinte proposição: o que Hegel, intérprete relevante de toda a história da filosofia, *nunca pode pensar*, é uma máquina que funcionasse. Que funcionasse sem ser, nisto, regulada por uma ordem de reapropriação. Tal funcionamento seria impensável enquanto inscreve em si mesmo um efeito de pura perda. Seria impensável como um não-pensamento que nenhum pensamento poderia superar, constituindo-o seu próprio oposto, como *seu* outro. A filosofia veria aí sem dúvida um não-funcionamento, um não-trabalho, e faltaria por isso nela o que contudo em tal máquina, funciona. Sozinho. Fora.

Bem entendido, toda esta lógica, esta sintaxe, estas proposições, estes conceitos, estes nomes, esta linguagem de Hegel — e, até certo ponto, esta — estão engajadas no *sistema deste não-poder*, desta incapacidade estrutural do pensar sem superação. Basta pois fazer-se ouvir neste sistema, para confirmá-lo. Por exemplo, chamar de máquina uma máquina, funcionamento de funcionamento, de trabalho um trabalho, etc. Ou mesmo perguntarmo-nos simplesmente *por que* nunca se pode pensar nisto, procurar suas causas, razões, origens, fundamentos, condições de possibilidades etc. Ou ainda, buscar outros nomes. Por exemplo, um outro nome para este "signo", que não mais que o poço ou a pirâmide, abstém-se inteiramente de máquina.

Bastaria então dispor qualquer aparelho em silêncio? Não. Seria preciso ainda maquinar sua apresentação. Por exemplo, pela leitura proposta, aqui, agora, de tal enunciado hegeliano cuja severa ironia pertence, sem o saber, a um procedimento muito velho.

"O cálculo (*Rechnen*) sendo uma operação tão exterior e, em conseqüência, mecânico, pôde-se fabricar *máquinas (Maschinen)* que executam as operações aritméticas do modo mais perfeito. A julgar pela natureza do cálculo a partir deste único fato, saber-se-ia decidir satisfatoriamente o que pode valer a idéia de fazer do cálculo o meio principal de formar o espírito e de torturá-lo para que ele se aperfeiçoe até tornar-se máquina (*ibidem*)".

Seja um sistema de constrangimentos que (se) repete regularmente o protesto "vivo" e "pensante" e "falante" contra a repetição; operando ainda um pouco em toda a parte, ele atua num texto que não se compreende mais simplesmente na metafísica; menos ainda no hegelianismo.

"O tempo do pensamento não é o tempo deste cálculo (*des Rechnens*) que hoje, por todos os lados, atrai a si nosso pensamento. Em nossos dias, a máquina de pensar (*Denkmaschine*) calcula num segundo milhares de relações; e estas, apesar de sua utilidade técnica, são vazias de substâncias (*wesenlos*)" [27].

E não basta derrubar a hierarquia ou inverter o sentido da corrente, atribuir uma "essencialidade" à técnica e à configuração de seus equivalentes, para mudar de maquinário, de sistema ou de terreno.

27. Heidegger, "Identidade e Diferença", trad. fr. Gallimard, *in Questions I*, p. 275. Seria preciso fazer comunicar este texto que pertence contudo a uma das interrogações mais eficientes sobre o pensamento hegeliano, com os motivos fonológicos do discurso heideggeriano que assinalamos e que esclarecemos alhures. Cf. "Os fins do homem".

OS FINS DO HOMEM*

"Ora eu digo: o homem, e em geral todo e qualquer ser racional, *existe* como fim em si, e *não apenas como simples meio* que esta ou aquela vontade possa usar a seu bel-prazer; em todas as suas ações, tanto nas que lhe dizem propriamente respeito como nas que dizem respeito aos outros seres racionais, ele deve ser sempre considerado *simultaneamente como um fim*".

Kant,
Fundamentação da metafísica dos costumes.

"Ela [a ontologia] permitiu-nos simplesmente determinar os fins últimos da realidade humana, as suas possibilidades fundamentais e o valor que lhe comunicam".

Jean-Paul Sartre,
O ser e o nada.

"O homem é uma invenção da qual a arqueologia do nosso pensamento facilmente demonstra a data recente. E, talvez, o fim próximo".

Michel Foucault,
As palavras e as coisas.

Todo e qualquer colóquio filosófico tem necessariamente uma significação política. E não apenas por causa daquilo que desde sempre

* Esta conferência, inédita em francês, foi pronunciada em Nova Iorque em Outubro de 1968, por ocasião de um colóquio internacional. O tema proposto era então *Filosofia e antropologia*.

liga a essência do filosófico à essência do político. Essência e geral, esse alcance político torna porém mais pesado o seu *a priori*, agrava-o de algum modo e determina-o, quando o colóquio se anuncia também como colóquio internacional. É aqui o caso.

A possibilidade de um colóquio filosófico internacinal pode ser interrogada até ao infinito, segundo diversas vias e em múltiplos níveis de generalidade. Na sua maior extensão, para a qual caminharei de imediato, uma tal possibilidade implica, contrariamente à essência da filosofia tal como ela pelo menos sempre se representou a si mesma, que sejam constituídas nacionalidades filosóficas. Em dado momento, em tal contexto histórico, político e econômico, estes grupos nacionais julgaram possível e necessário organizar encontros internacionais, apresentarem-se ou fazerem-se aí representar na sua identidade nacional, tal como ela é pelo menos presumida pelos organizadores do colóquio, determinar aí a sua diferença própria ou relacionar as suas diferenças respectivas. Semelhante relacionamento não pode praticar-se, se é que pelo menos o faz, senão na medida em que se pressupõe identidades filosóficas nacionais, quer elas se definam na ordem do conteúdo doutrinal, de um certo "estilo" filosófico ou simplesmente da língua, mesmo da unidade da instituição universitária, com tudo o que aqui implicam a língua e a instituição. Mas o relacionamento das diferenças é também a cumplicidade prometida de um elemento comum: o colóquio não pode ter lugar senão num "*medium*", mais ainda, na representação que todos os participantes devem fazer de um certo éter transparente que mais não seria aqui do que aquilo a que se chama universalidade do discurso filosófico. Com estas palavras designo menos um fato do que um projeto que se ligou, por essência (devia dizer-se pela essência, pelo pensamento do ser e da verdade), a um certo grupo de línguas e de "culturas". Porque é sem dúvida necessário que alguma coisa suceda ou tenha sucedido à pureza diáfana desse elemento.

Como compreender de outro modo que colóquios internacionais pareçam possíveis e necessários, colóquios que têm por objetivo restaurar, superar, apagar ou simplesmente relacionar entre si as diferenças filosóficas nacionais? Inversamente, e sobretudo, como compreender que qualquer coisa como um encontro filosófico internacional seja no mundo uma coisa extremamente rara? O filósofo sabe e pode dizer hoje que essa coisa extremamente recente e insólita, ainda há um século inimaginável, se torna num fenômeno freqüente — diria mesmo de uma facilidade desconcertante — em certas sociedades, mas de uma raridade não menos assinalável na maior parte do mundo. Por um lado, tratando-se do pensamento, a quem repugnam talvez essa rapidez e essa volubilidade, para que o inquietante se prenda sobretudo com a febre dos colóquios e a multiplicação das trocas organizadas ou improvisadas. Não é menos

verdade que, por outro lado, as sociedades, as línguas, as culturas, as organizações políticas ou nacionais com as quais nenhuma troca é possível sob a forma de um colóquio filosófico internacional são em número e extensão consideráveis. Não devemos precipitar-nos na interpretação dessa impossibilidade. Ela não se liga essencialmente a um interdito expressamente proveniente de uma instância político-ideológica. Nos casos em que este interdito existe, há muitas hipóteses de que o diferendo que ele sanciona não seja irredutível. Há muitas hipóteses de que esse diferendo tenha já adquirido sentido na órbita ocidental da metafísica ou da filosofia, que ele tenha já sido formulado nos conceitos políticos extraídos dessa reserva metafísica e que, desde então, a *possibilidade* desse colóquio tenha aparecido. Sem isso nenhum interdito expresso poderia ser articulado. De igual modo, ao falar do não-colóquio, não pretendo aludir a uma barreira qualquer ideológico-política que viria quadricular com fronteiras ou cortinas um campo já filosófico. Pensava sobretudo em todos aqueles lugares culturais, lingüísticos, políticos etc, onde a organização de um colóquio filosófico não teria simplesmente qualquer sentido, onde não teria qualquer sentido suscitá-lo nem muito menos interdizê-lo. Se me permito recordar esta evidência é porque um colóquio que escolheu para tema o *anthropos*, o discurso sobre o antropos, a antropologia filosófica, deve sentir pesar sobre as suas fronteiras o peso insistente dessa diferença: ela de uma ordem inteiramente diferente da dos diferendos internos ou intra-filosóficos que aqui poderiam ter livre-curso. Para além destas fronteiras, aquilo a que eu chamaria *miragem* filosófica consistiria tanto em ver uma filosofia — uma filosofia mais ou menos constituída e adulta — como em ver um deserto. Ora, esse outro espaço não é nem filosófico nem desértico, ou seja o inculto. Se recordo esta evidência, é também por uma outra razão; a multiplicação inquieta e atarefada de colóquios no Ocidente é sem dúvida o efeito dessa diferença de ordem inteiramente diversa da qual acabo de dizer que pesa, como uma pressão surda, crescente e ameaçadora sobre o enclave da colocução ocidental. Esta faz sem dúvida um esforço para interiorizar esta diferença, para controlá-la, se assim se pode dizer, ao ser afetada por ela. O interesse pela universalidade do antropos é certamente um signo disso mesmo.

Queria agora, sempre a título de preâmbulo, precisar numa direção inteiramente diferente o que me parce ser uma das implicações políticas gerais do nosso colóquio. Abstendo-me de apreciar precipitadamente este fato, deixando simplesmente à reflexão de cada um, sublinharei aqui aquilo que liga a possibilidade de um colóquio filosófico internacional à forma da democracia. Digo exatamente à *forma* e à forma da *democracia*.

É necessário que a *democracia* seja aqui a *forma* da organização política da sociedade. Isso significa pelo menos que:

1. A identidade filosófica nacional se compõe com uma não-identidade, que ela não exclui uma diversidade relativa e a vinda à linguagem dessa diversidade, eventualmente como minoria. É evidente que os filósofos que aqui estão presentes não se identificam uns com os outros no seu pensamento (por que seriam eles, aqui, vários?), quanto não são mandatados por um qualquer discurso nacional unânime. Quanto ao fato de a totalidade dessa diversidade estar aqui exaustivamente representada, eis o que não pode senão manter-se problemático e dependente, por um lado, dos discursos que aqui se apresentam.

2. Mais do que se não identificarem entre si, os filósofos aqui presentes não assumem a política oficial dos seus países. Seja-me permitido falar aqui em meu nome próprio. Aliás, não o farei senão na medida em que o problema que se me pôs remete, na verdade, para uma generalidade essencial e é na forma dessa generalidade que eu quero enunciá-lo. Quando fui convidado para este encontro, a minha hesitação não pôde suspender-se senão no momento em que me foi assegurado que eu poderia testemunhar aqui mesmo a minha concordância e até certo ponto a minha solidariedade com aqueles que, neste país, lutavam contra o que era então a política oficial do seu país em certos pontos do mundo, particularmente no Vietnã. É evidente que semelhante gesto — e que eu seja autorizado a tê-lo — significa que, não menos do que eu, aqueles que acolhem o meu discurso se não identificam com a política do seu país nem se sentem justificados a assumi-la, pelo menos enquanto participam neste colóquio.

E, contudo, haveria alguma ingenuidade ou então alguma cegueira interessada em deixar-se tranqüilizar pela imagem ou pela aparência dessa liberdade. Seria ilusório acreditar que a inocência política está restaurada e as más cumplicidades rompidas desde que as oposições se podem exprimir no próprio país, não apenas pela voz dos cidadãos mas também pela dos cidadãos estrangeiros, e desde que as diversidades e mesmo as oposições se podem livremente colocar em relação discursiva umas com as outras. Que uma declaração de uma oposição a uma qualquer política oficial seja autorizada, autorizada pelas autoridades, isso significa também que, em certa medida, ela não perturba a ordem, não *incomoda*. Podemos entender esta última expressão, "não incomoda", em todos os seus sentidos. É o que eu queria recordar, ao começar, falando da *forma da democracia* como meio político de qualquer colóquio internacional de filosofia. E foi por isso também que eu punha o acento em *democracia*. Tal é, no seu princípio geral e mais esquemático, a questão que se me impôs durante a preparação deste encontro, desde o convite à aceitação que se seguiu e depois à redação deste texto que data muito precisamente do mês de abril de 1968: essas semanas foram também, recordamo-lo, as da abertura das conversações de paz para o

Vietnã e do assassinato de Martin Luther King. Um pouco mais tarde, no momento em que eu datilografava este texto, as universidades de Paris estavam pela primeira vez em busca de um reitor, invadidas pelas forças da ordem social, depois reocupadas no movimento de agitação que todos conhecem. Este horizonte histórico e político requereria uma longa análise. Acreditei simplesmente dever marcar as circunstâncias históricas sob as quais preparei esta comunicação, datá-las e dar-lhes parte delas. Elas parecem-me pertencer de pleno direito ao campo e à problemática do nosso colóquio.

Humanismo ou metafísica

De igual modo se fará, naturalmente, a transição entre este preâmbulo e o tema desta comunicação, tal como ele se me impôs mais do que como eu o escolhi.

Onde está a França quanto ao homem?

A questão "do homem" põe-se de maneira muito atual na França, segundo vias altamente significantes e numa estrutura histórico-filosófica original. Aquilo a que a partir de alguns indícios eu chamarei portanto a "França", ao longo desta exposição, será apenas o lugar não-empírico de um movimento, de uma estrutura e de uma articulação da questão "do homem". Em seguida, seria possível e certamente necessário — mas só então — colocar rigorosamente esse lugar em relação com todas as outras instâncias que definem qualquer coisa como a "França".

Onde está pois a França quanto ao homem?

Depois da guerra, sob a designação de existencialismo, cristão ou ateu, e conjugadamente com um personalismo fundamental cristão, o pensamento que dominava na França apresentava-se como essencialmente humanista. Mesmo que não se quisesse resumir o pensamento sartriano no *slogan* "o existencialismo é um humanismo", torna-se necessário reconhecer que, em *L'être et le néant, L'esquisse d'une théorie des émotions* etc, o conceito maior, o tema de última instância, o horizonte e a origem irredutíveis, é aquilo a que então se chama a "realidade humana". Trata-se aí, como se sabe, de uma tradução do *Dasein* heideggeriano. Tradução monstruosa em múltiplos aspectos, mas, por isso, tanto mais significativa. Que essa tradução proposta por Corbin tenha então sido adotada, que tenha reinado através da autoridade de Sartre, eis o que dá muito que pensar quanto à leitura ou à não-leitura de Heidegger nessa época e quanto ao interesse que havia então em lê-lo ou em não o ler dessa forma.

Sem dúvida, a noção de "realidade-humana" traduzia o projeto de pensar com novo vigor, se assim o posso dizer, o sentido do homem, a humanidade do homem. Se se substituía a noção de homem, com todas as suas heranças metafísicas, com o motivo ou a tentação substancialistas que nela estavam inscritos, pela noção neutra e indeterminada de "realidade-humana", era também para suspender todas as pressuposições que constituíam desde sempre o conceito da unidade do homem. Era, pois, também uma reação contra um certo humanismo intelectualista ou espiritualista que tinha dominado a filosofia francesa (Brunschvicg, Alain, Bergson etc). E essa neutralização de toda e qualquer tese metafísica ou especulativa, quanto à unidade do antropos, podia, sob certos aspectos, ser considerada como a herança fiel da fenomenologia transcedental de Husserl e da ontologia fundamental de *Sein und Zeit* (a única obra parcialmente conhecida de Heidegger, a par de *O que é a metafísica* e *Kant e o problema da metafísica*). E, contudo, apesar dessa desejada neutralização das pressuposições metafísicas [1], é necessário reconhecer que a unidade do homem não é interrogada em si mesma. Não apenas o existencialismo é um humanismo como o solo e o horizonte daquilo a que Sartre chama então a sua "ontologia fenomenológica" (é o subtítulo de *L'être et le néant*) mantém-se como unidade da realidade-humana. Enquanto descreve as estruturas da realidade-humana, a ontologia fenomenológica é uma antropologia filosófica. Quaisquer que sejam as rupturas marcadas por essa antropologia hegeliano-husserliano-hedeggeriana em relação às antropologias clássicas, há uma familiaridade metafísica que não é interrompida com aquilo que, tão naturalmente, religa o *nós* do filósofo ao "nós-homens", ao *nós* no horizonte da humanidade. Se bem que o tema da história se apresente continuamente ao discurso daquela época, pratica-se pouco a história dos conceitos; e, por exemplo, a história do conceito de homem nunca é interrogada. Tudo se passa como se o signo "homem" não tivesse qualquer origem, qualquer limite histórico,

1. O humanismo que marca, na sua profundidade, o discurso filosófico de Sartre é, todavia, muito seguramente e muito ironicamente desmontado em *A náusea*: na caricatura do Autodidata, por exemplo, a mesma figura reúne o projeto teológico do saber absoluto e a ética humanista, sob a forma da epistemologia enciclopédica que conduz o Autodidata a empreender a leitura da biblioteca mundial (na verdade ocidental e, em definitivo, municipal) segundo a ordem alfabética dos nomes de autor e em lugares onde pode amar o Homem ("Há um fim, caro senhor, há um fim... há os homens... é preciso amá-los, é preciso amá-los...") na representação dos homens, dos homens jovens de preferência. É na conversa com o Autodidata que Roquentin faz o mais terrível processo do humanismo, de todos os estilos humanistas (cf. p. 54) e, no momento em que a náusea toma lentamente conta de si, ele diz, por exemplo: "Não quero que me integrem, nem que o meu belo sangue vermelho vá engordar esse animal linfático: não cometerei a parvoíce de me dizer 'anti-humanista'. *Não sou* humanista, eis tudo".

cultural, lingüístico. Nem mesmo qualquer limite metafísico. No final de *L'être et le néant*, quando Sartre coloca, de modo programático, a questão da unidade do ser (o que, nesse contexto, quer dizer da totalidade do ente), quando dá a essa questão o título de "metafísica" para a distinguir da ontologia fenomenológica que, quanto a ela, descrevia a especificidade essencial das regiões, é evidente que essa unidade metafísica do ser, como totalidade do em-si e do para-si, é precisamente a unidade da realidade-humana no seu projeto. O ser em-si e o ser para-si eram *ser*; e essa totalidade do ente, na qual se compunham, ligava-se a ela mesma, relacionava-se e aparecia a ela mesma pelo projeto essencial da realidade-humana [2]. O que assim se tinha nomeado, de forma pretensamente neutra e indeterminada, mais não era do que a unidade metafísica de homem e de Deus, a relação do homem a Deus, o projeto de se fazer Deus como projeto constituinte da realidade-humana. O ateísmo nada modifica nessa estrutura fundamental. O exemplo da tentativa sartreana comprova notavelmente a proposição de Heidegger segundo a qual "todo o humanismo permanece metafísico", sendo a metafísica o outro nome da onto-teologia.

Assim definido, o humanismo ou o antropologismo eram nessa época uma espécie de solo comum dos existencialismos, cristãos ou ateus, da filosofia, espiritualista ou não, dos valores, dos personalismos de direita ou de esquerda, do marxismo de estilo clássico. E se procurarmos pontos de referência no terreno das ideologias políticas, o antropologismo

2. "Cada realidade-humana é simultaneamente projeto direto de transformar o seu próprio Para-si em Em-si-Para-si e projeto de apropriação do mundo como totalidade do ser-em-si, sob as espécies de uma qualidade fundamental. Toda realidade humana é uma paixão, em virtude de projetar perder-se para fundar o ser e para constituir, no mesmo lance, o Em-si, que escapa à contingência sendo o seu próprio fundamento, o *Ens causa sui*, a que as religiões chamam Deus. Assim a paixão do homem é inversa da de Cristo, porque o homem se perde enquanto homem para que Deus nasça. Mas a idéia de Deus é contraditória e nós perdemo-nos em vão: o homem é uma paixão inútil" (pp.707-708). A unidade da totalidade do ente reúne-se e aparece a si-mesma na realidade-humana como consciência para-si: "o Para-si e o Em-si são reunidos por uma ligação sintética que não é mais do que o próprio Para-si" ("Em-si e Para-si": perspectivas metafísicas, p. 711). Essa unidade sintética é determinada como *falta:* falta de totalidade do ente, falta *de* Deus que cedo se poderia transformar em falta *em* Deus. A realidade-humana é o Deus *em falta*: "O *ens causa sui* mantém-se como o que *falta*" (p. 714). "... o para-si determina-se no seu ser como *falta*" (720). Quanto ao sentido de ser dessa totalidade do ente, quanto à história deste conceito de negativa como relação com Deus, quanto ao sentido e à origem do conceito de realidade (humana), quanto à realidade do real, nenhuma questão é levantada. Deste ponto de vista, o que é verdade para *L'être et le néant* é ainda o mais para a *Crítica da razão dialética*. O conceito de *falta*, ligado à não-identidade a si do sujeito (como consciência), ao desejo e à instância do Outro na dialética do senhor e do escravo, começava então a dominar a cena ideológica francesa.

era o lugar comum, inapercebido e incontestado, do marxismo, do discurso social-democrata ou democrata-cristão. Essa concórdia profunda extraía a sua autoridade, na sua expressão filosófica, das leituras *antropologistas* de Hegel (interesse pela *Fenomenologia do espírito* tal como ela é lida por Kojève), de Marx (privilégio atribuído aos *Manuscritos de 44*), de Husserl (de quem se sublinha o trabalho descritivo e regional mas de quem se negligenciam as questões transcendentais), de Heidegger, de quem se não conhece ou não se retém mais do que um projeto de antropologia filosófica ou de analítica existencial (*Sein und Zeit*). Claro que aquilo que aqui sublinho são os traços dominantes de um período. Esse período não se esgota nos seus traços dominantes. E não se pode dizer de modo absolutamente rigoroso que ele tenha começado depois da guerra; menos ainda que ele esteja hoje terminado. Todavia, creio que o empirismo do corte se justifica aqui na medida em que ele permite unicamente a leitura do motivo *dominante* e se autoriza de indícios bastante incontestáveis para quem quer que se aproxime desse período. Ademais, esse corte é provisório e em breve iremos reinscrever essa seqüência no tempo e no espaço de uma totalidade mais vasta.

Para marcar em traços largos os caracteres de oposição entre esse período e o seguinte, aquela em que nos encontramos e que provavelmente está também em vias de conhecer uma mutação, é necessário recordar que, no decurso dos dez anos que se seguiram à guerra, não reinava ainda o motivo todo-poderoso daquilo a que se chama hoje, cada vez mais e mesmo infalivelmente, de as "ciências *ditas* humanas", marcando com essa expressão uma certa distância, mas ainda uma distância respeitosa. Pelo contrário, o atual questionamento do humanismo é contemporâneo da extensão dominadora e fascinante das "ciências humanas" no interior do campo filosófico.

A superação do humanismo

Num dos seus aspectos mais importantes, a leitura antropologista de Hegel, de Husserl e de Heidegger era um contra-senso, talvez o mais grave. Era essa leitura que fornecia os seus melhores recursos conceituais ao pensamento francês do pós-guerra.

Ora, primeiramente, a *Fenomenologia do espírito*, que só há pouco era lida na França, não se interessa por qualquer coisa a que possamos chamar simplesmente o homem. Ciência da experiência da consciência, ciência das estruturas da fenomenalidade do espírito relacionando-se com ele mesmo, ela distingue-se rigorosamente da antropologia. Na *Enciclopédia*, a seção intitulada *Fenomenologia do espírito* vem depois da *Antropologia* e excede muito explicitamente os limites desta. O que é verdade para a *Fenomenologia* é-o *a fortiori* para o sistema da *Lógica*.

De igual modo, em segundo lugar, a crítica do antropologista é um dos motivos inaugurais da fenomenologia transcendental de Husserl. Essa crítica é explícita e chama o antropologismo pelo seu próprio nome desde os *Prolegômenos à lógica pura*[3]. Em seguida ela visará não apenas o antropologismo empírico mas também o antropologismo transcendental[4]. As estruturas transcendentais descritas depois da redução fenomenológica não são as desse ente intramundano chamado "homem". Elas não estão essencialmente ligadas nem à sociedade, nem à cultura, nem à linguagem, nem mesmo à "alma", à "psique" do homem. E da mesma forma que se pode, segundo Husserl, imaginar uma consciência sem alma (*seelenloses*)[5], de igual modo se pode — e *a fortiori* — imaginar uma consciência sem homem.

É portanto espantoso e muito significativo que, no momento em que a autoridade do pensamento husserliano se introduz e se instala na França depois da guerra, e aí se torna inclusive uma espécie de moda filosófica, a crítica do antropologismo se mantenha totalmente desapercerbida ou, em todo caso, sem efeito. Uma das vias mais paradoxais desse desconhecimento interessado passa por uma leitura redutora de Heidegger. É porque se interpretou a analítica do *Dasein* em termos estritamente antropológicos que, às vezes, se limita ou se critica Husserl a partir de Heidegger e se deixa tombar para a fenomenologia tudo o que não serve para a descrição antropológica. Essa via é ainda mais paradoxal pois segue um caminho de leitura que foi também o de Husserl. De fato, foi como um desvio antropologista da fenomenologia transcendental que Husserl precipitadamente interpretou *Sein und Zeit*[6].

Ora, em terceiro lugar, logo a seguir à guerra e depois do aparecimento de *L'être et le néant*, Heidegger recordava, na sua *Carta sobre o humanismo*, a quem não o tinha podido saber antes, a quem não tinha mesmo podido ter em conta os primeiros parágrafos de *Sein und Zeit*, que a antropologia e o humanismo não eram o meio ambiente do seu pensamento nem o horizonte das suas questões. É mesmo contra o humanismo que é dirigida a "destruição" da metafísica ou da ontologia clássica[7].

3. Cap. VII "O psicologismo enquanto relativismo cético", § 39. "O antropologismo na lógica de Sigwart"; § 40 "O antropologismo na lógica de B. Erdemann".
4. *ideen* I, cf. p. ex. § 49 e § 54.
5. *Ibidem.*
6. Cf. *Nachwort* às *Ideen* e notas à margem de um exemplar de *Sein und Zeit* (Arquivos Husserl em Lovaina).
7. "Todo o humanismo se funda sobre uma metafísica ou torna-se ele próprio no fundamento dela. Toda determinação da essência do homem que já pressupõe, quer ela o saiba ou não, a interpretação do ente sem colocar a questão relativa à verdade

Depois da vaga humanista e antropologista que envolveu a filosofia francesa, poder-se-ia ter acreditado que o refluxo anti-humanista e anti-antropologista que se seguiu, e o qual nos encontramos, iria redescobrir a herança dos pensamentos que assim tinham sido desfigurados ou nos quais se tinha sobretudo reconhecido demasiado depressa a figura do homem. Não se iria operar um regresso a Hegel, a Husserl, a Heidegger? Não se iria empreender uma leitura mais rigorosa dos seus textos e subtrair a interpretação deles aos esquemas humanistas e antropológicos?

Não foi de modo algum assim e é a significação de um tal fenômeno que eu gostaria agora de interrogar. A crítica do humanismo e do antropologismo, que é um dos motivos dominantes e condutores do pensamento francês atual, longe de procurar as suas fontes ou a sua garantia nas críticas hegeliana, husserliana ou heideggeriana do mesmo humanismo ou do mesmo antropologismo, parece, pelo contrário, por um gesto por vezes mais implícito do que sistematicamente articulado, *amalgamar* Hegel, Husserl e — de maneira mais difusa e ambígua — Heidegger, com a velha metafísica humanista. Sirvo-me propositadamente desta palavra "amálgama" que une no seu uso a referência alquímica, que é aqui primeira, à referência estratégica ou tática no domínio da ideologia política.

Antes de tentar interpretar este fenômeno paradoxal é necessário tomar algumas precauções. Antes de mais nada, esse amálgama não exclui que se tenha feito alguns processos na França na leitura de Hegel, de Husserl ou de Heidegger, nem que esses progressos tenham conduzido a recolocar em questão a insistência humanista. Mas esses progressos a esse recolocar em questão não ocupam a boca da cena e isso deve ser significativo. Inversamente e simetricamente, naqueles que praticam o amálgama, os esquemas da má interpretação antropologista do tempo de Sartre operam ainda e, por vezes, são esses esquemas que guiam a rejeição de Hegel, de Husserl ou de Heidegger para as trevas da metafísica humanista. Muitas vezes, *de fato*, aqueles que denunciam o humanismo ao mesmo tempo que a metafísica permaneceram nessa "primeira leitura" de Hegel, de Husserl e de Heidegger e poder-se-ia assinalar mais de um signo disso mesmo em numerosos textos recentes. O que permite pensar que, sob certos aspectos, se permaneceu do mesmo lado.

Mas pouco importa, para a questão que eu queria pôr, que este ou aquele autor tenha lido mal ou não tenha pura e simplesmente lido

do Ser é metafísica. É por isso que, se se considera a maneira como é determinada a essência do homem, o próprio de toda a metafísica revela-se no fato de ela ser 'humanista'. De igual modo, todo o humanismo permanece metafísico". Etc (*Carta sobre o humanismo*, trad. fr. R. Munier, p. 47).

este ou aquele texto ou que ele permaneça, em relação a pensamentos que acredita ter ultrapassado ou invertido, num estado de grande ingenuidade. É por isso que não estará aqui em questão este ou aquele nome de um autor ou deste ou daquele título de uma obra. O que nos deve interessar, para lá das justificações as mais das vezes insuficientes no seu fato, é essa espécie de justificação profunda, de necessidade subterrânea que faz aparecer a inclusão das críticas ou das *delimitações* hegeliana, husserliana, heideggeriana, do humanismo metafísico na esfera daquilo mesmo que elas criticam ou delimitam. Numa palavra, quer esse direito tenha ou não sido explicitado, quer tenha ou não sido articulado (e mais do que um indício permite pensar que não o foi), o que é que hoje nos autoriza a considerar como essencialmente *antrópico* ou antropocêntrico tudo o que, na metafísica ou nos limites da metafísica, acreditou poder criticar ou delimitar o antropologismo? O que é a *superação* nos pensamentos de Hegel, de Husserl e de Heidegger?

O fim próximo do homem

Reconsideremos antes de mais, na ordem do discurso hegeliano, o qual sustenta ainda, por muitas vias, a linguagem da nossa época, as relações entre a antropologia, por um lado, e a fenomenologia e a lógica, por outro[8]. Uma vez rigorosamente evitada a confusão de uma leitura simplesmente antropológica da *Fenomenologia do espírito*, torna-se necessário reconhecer que as relações entre antropologia e fenomenologia não são para Hegel de simples exterioridade. Com tudo o que eles induzem, os conceitos hegelianos de verdade, de negatividade e de *Aufhebung* interdizem que assim seja. Na terceira parte da *Enciclopédia* que trata da "Filosofia do espírito", a primeira seção ("A filosofia do espírito") inscreve a *Fenomenologia do espírito* entre "A antropologia" e "A psicologia". A *Fenomenologia do espírito* sucede a Antropologia e precede a Psicologia. A Antropologia trata do espírito — que é a "verdade da natureza" — como alma ou espírito-natureza (*Seele* ou *Naturgeist*). O desenvolvimento da alma, tal como é delineado pela antropologia, passa pela alma natural (*natürliche Seele*), pela alma sensível (*fühlende Seele*), pela alma real ou efetiva (*wirkliche Seele*). Este desenvolvimento conclui-se, completamente e abre-se sobre a consciência. O último parágrafo da Antropologia[9] define a forma

8. Sem negligenciar a complexidade das relações entre a *Lógica* e a *Fenomenologia do espírito*, a questão que levantamos autoriza-nos a considerá-las *conjuntamente* no ponto de abertura em que o Saber Absoluto as articula uma com a outra.

9. "A alma efetiva, no *hábito* do sentir e do seu sentimento-de-si *concreto*, é em si a idealidade existente para-si das suas determinações, interiorizada-recordada (*erinnert*) em si na sua exterioridade e numa relação infinita consigo mesma. Este ser-para-si

geral da consciência, essa mesma da qual procederá a *Fenomenologia do espírito*, no primeiro capítulo sobre "A certeza sensível" [10]. A consciência, o fenomenológico, é portanto a *verdade* da alma, ou seja, do que constitui precisamente o objeto da antropologia. A consciência é a verdade do homem, a fenomenologia é a verdade da antropologia. "Verdade" deve ser aqui entendida num sentido rigorosamente hegeliano. Neste sentido hegeliano cumpre-se a essência metafísica da verdade, a verdade da verdade. A verdade é aqui a presença ou a apresentação da essência como *Gewesenheit*, do *Wesen* como tendo-sido. A consciência é a verdade do homem enquanto o homem nela aparece a ele mesmo no seu ser-passado, no seu ter-sido, no seu passado ultrapassado e conservado, retido, interiorizado (*erinnert*) e *superado*. *Aufheben* é superar, no sentido em que "superar" significa simultaneamente deslocar, elevar, substituir e promover num único e mesmo movimento. A consciência é a *Aufhebung* da alma ou do homem, a fenomenologia é a "superação" da antropologia. Ela *já não* é mas é *ainda* uma ciência do homem. Neste sentido, todas as estruturas descritas pela fenomenologia do espírito — assim como tudo aquilo que se articula na Lógica — são as estruturas daquilo que assumiu a superação do homem. O homem permanece aí na sua superação. A sua essência repousa na Fenomenologia. Esta relação equívoca de superação marca sem dúvida o fim do homem, o homem passado, mas também, de imediato, o cumprimento do homem, a apropriação da sua essência. *É o fim do homem finito*. O fim da finitude do homem, a unidade do finito e do infinito, o finito como superação de si, estes temas essenciais de Hegel podem ser reconhecidos no fim da Antropologia quando a consciência é por fim designada como "relação infinita a si". A superação ou a ultrapassagem do homem é o seu *télos* ou o seu *eskhaton*. A unidade destes dois *fins* do homem, a unidade da sua morte, do seu acabamento, do seu cumprimento, é

da universalidade livre é o despertar superior da alma para o Eu, a universalidade abstrata, enquanto ela é para essa universalidade abstrata, que é assim *sujeito e pensamento* para si e precisamente sujeito do seu juízo [divisão originária] no, qual ele (o Eu) exclui a totalidade natural das suas determinações como um objeto, um mundo que lhe é exterior e se relaciona com ele, de tal modo que ele aí se reflete em si mesmo de imediato: é a *consciência*".

"*Die wirkliche Seele in der* Gewohnheit *des Empfindens und ihres konkreten Selbst gefühlt ist an sich die für sich seiende* Idealität *ihrer Bestimmtheiten, in ihrer Aüsserlichkeit* erinnert *in sich und unendliche Beziehung auf sich. Die Fürsichsein der freien Allgemeinheit ist das höhere Erwachen der Seele zum* Ich, *der abstrakten Allgemeinheit, insofern sie fur die abstrakte Allgemeinheit ist, welche so* Denken *und* Subjekt *für sich und zwar bestimmt Subjetkt seines Urteils ist, in welchem es die naturliche Totalität seiner Bestimmungen als ein Objekt, eine ihm* äussere *Welt, von sich ausschliesst und sich darauf bezieht, so dass es in derselben unmittelbar in sich reflektiert ist, — das* Bewusstsein". (§ 412).

10. Ou seja, a objetividade em geral, a relação de um "Eu" em geral com um ente-objeto em geral.

envolvida no pensamento grego do *télos*, o qual é também discurso sobre o *eidos*, sobre a *ousia* e sobre a *aletheia*. Um tal discurso, em Hegel como em toda a metafísica, coordena indissociavelmente a teleologia com uma escatologia, com uma teologia e com uma ontologia. *O pensamento do fim do homem, portanto, está sempre já prescrito na metafísica, no pensamento da verdade do homem*. O que hoje é difícil pensar é um fim do homem que não seja organizado por uma dialética da verdade e da negatividade, um fim do homem que não seja uma teleologia na primeira pessoa do plural. O *nós* que na *Fenomenologia do espírito* articula entre elas a consciência natural e a consciência filosófica assegura a proximidade a si do ente fixo e central para o qual se produz essa reapropriação circular. O *nós* é a unidade do saber absoluto e da antropologia, de Deus e do homem, da onto-teo-teleologia e do humanismo. O "ser" e a língua — o grupo de línguas — que ele governa ou que ele abre, tal é o nome do que assegura a passagem pelo *nós* entre a metafísica e o humanismo [11].

11. Do esquema desta ambigüidade ou desta superação que se conclui na metafísica hegeliana e que persiste por toda parte onde a metafísica — isto é, a nossa língua — mantém a sua autoridade, poderíamos não ter verificado a necessidade não apenas de nós mas já em todos os sistemas pré-hegelianos. Em Kant, a figura da finitude organiza o poder de conhecer a partir do próprio surgimento do limite antropológico.

A) Por um lado, é precisamente no momento em que Kant quer pensar qualquer coisa como o *fim*, o *fim* puro, o *fim* em si, que ele tem que, na *Metafísica dos costumes*, criticar o antropologismo. Não se pode deduzir os princípios da moralidade a partir do conhecimento da natureza de um ser particular chamado *homem*: "Ora, uma tal Metafísica dos costumes, completamente isolada, não mesclada nem de antropologia, nem de teologia, nem de física ou de hiperfísica, menos ainda de qualidades ocultas (a que poderia chamar-se hipofísicas), não é apenas um substrato indispensável de todo o conhecimento teórico dos deveres definido com certeza, ela é também um *desideratum* da mais alta importância para a realização efetiva das suas prescrições". "É ainda da mais alta importância prática recolher esses conceitos e essas leis na fonte da razão pura, de os apresentar puros e sem mescla, o mesmo é dizer, determinar a extensão de todo esse conhecimento racional prático mas, todavia, puro, ou seja, a potência total da razão pura prática; abster-se aqui, todavia, ainda que a filosofia especulativa o permita e às vezes o ache mesmo necessário, de fazer depender os princípios da natureza particular da razão humana, mas, pelo contrário, uma vez que leis morais devem ser válidas para todo o ser racional em geral, deduzi-los do conceito universal de um ser racional em geral e assim expor antes de mais toda a moral, a qual, na sua *aplicação* ao homem, tem necessidade da antropologia, independentemente desta última ciência, como filosofia pura, ou seja, como metafísica" etc. "Quando se pretende levar a bom termo uma tal empresa é da mais alta importância ter isto por adquirido: é que não é de modo algum necessário querer derivar a realidade desse princípio da *constituição particular da natureza humana (aus der besondern Eigenschaft der menschlichen Natur)*. Porque o dever deve ser uma necessidade prática incondicionada da ação: deve, portanto, ser válido para todos os seres racionais (os únicos aos quais pode aplicar-se absolutamente um imperativo) e é *apenas a esse título* que ele é também uma lei para toda a vontade humana" (*Fundamentação da metafísica dos costumes*, 2ª seção).

Acabamos de perceber a necessidade que liga o pensamento do *phainestai** ao pensamento do *télos*. É possível ler na mesma abertura a teleologia que comanda a fenomenologia transcendental de Husserl. Apesar da crítica do antropologismo, "humanidade" é ainda aqui o nome do ente ao qual se anuncia o *télos* transcendental, determinado como Idéia (no sentido kantiano) ou ainda como Razão. É o homem como *animal rationale* que, na sua determinação metafísica mais clássica, designa o lugar do desdobramento da razão teleológica, isto é, da história. Para Husserl como para Hegel, a razão é história e não há história senão da razão. Esta "funciona em cada homem, por muito primitivo que ele ainda seja, enquanto *animal rationale*" (*Origem da geometria*). Cada tipo de humanidade e de socialidade humana "tem uma raiz na componente essencial do universal humano, raiz na qual se anuncia uma Razão teleológica que atravessa de parte em parte toda a historicidade. Assim se indica uma problemática original que se relaciona com a totalidade da história e com o sentido total que, em última instância, lhe dá a sua unidade" (*ibidem*)[12]. A fenomenologia

Nestas três passagens vê-se que o que é sempre da "maior importância" (*von der höchsten Wichtigkeit... von der grössten praktischen Wichtigkeit... von der aussersten Wichtigkeit*), é determinar o fim em si (como princípio incondicionado da moralidade) independentemente de todo o dado antropológico. Não se pode pensar a pureza do fim a partir do homem.

B) Mas, por outro lado, inversamente, a especificidade do homem, a sua essência de ser racional, de animal racional (*zôon logon ekon*) só se anuncia a si mesma a partir do pensamento do fim em si; anuncia-se a si mesma *como* fim em si; o mesmo é dizer como fim infinito, pois o pensamento do incondicionado é também o pensamento que se eleva acima da experiência, ou seja, da finitude. Assim se explica que, não obstante a crítica do antropologismo da qual acabamos de fornecer alguns indícios, o homem seja *o único exemplo*, o único caso de ser racional que pode sempre ser citado no próprio momento em que de direito se distingue o conceito universal de ser racional do conceito de ser humano. É no ponto deste *fato* que a antropologia retoma toda a autoridade que lhe fora contestada. É neste ponto que o filósofo diz "nós" e que, no discurso de Kant, "ser racional" e "humanidade" são sempre associados pela conjunção "e". Por exemplo: "Ora eu digo: o homem, *e em geral (und überhaupt)* todo ser racional, *existe* como fim em si e não apenas como meio... Este princípio a partir do qual a humanidade e toda a natureza racional em geral são considerados como fim em si" etc.

Seria possível sublinhar uma ambigüidade análoga, ainda que essencialmente distinta, na *Crítica da razão pura* sempre que se trata de determinar a finitude do ente e a receptividade do *intuitus derivativus*.

* Em grego original. Como se sabe, *phainestai* ("aparecer", "vir-à-presença") é o verbo grego do qual se formou *phainomenon*. (N.T.)

12. "A filosofia mais não é portanto, no seu conjunto, do que o racionalismo diversificando-se a si próprio segundo os diferentes planos em que se desdobram i[illegible]nção e realização; ela é a *Ratio* no seu movimento incessante para se elucidar a si mesma (*Selbsterhellung*), a partir da primeira irrupção da filosofia na humanidade, cuja razão, todavia inata, permanecera até então inacessível a ela mesma, mergulhada na confusão e na noite" (*A filosofia como tomada de consciência da humanidade*,

transcendental seria o acabamento último dessa teleologia da razão que atravessa a humanidade[13]. Assim, sob a autoridade dos conceitos fundadores da metafísica, que Husserl acorda, restaura, afetando-os de um indício ou de aspas fenomenológicas, a crítica do antropologismo empírico mais não é do que a afirmação de um humanismo transcendental. E, entre esses conceitos metafísicos que formam os recursos essenciais do discurso de Husserl, o de *fim* ou de *télos* desempenha um papel decisivo. Seria possível mostrar que em todas as etapas da fenomenologia, e especialmente sempre que o recurso à "Idéia no sentido kantiano" é necessário, a infinidade do fim rege os poderes da fenomenologia. O fim do homem (como limite antropológico fatual) anuncia-se ao pensamento depois do fim do homem (como abertura determinada ou infinidade de um telos). O homem é o que tem relação como o seu fim, no sentido fundamentalmente equívoco desta palavra. Desde sempre. O fim transcedental só pode aparecer e desdobrar-se sob a condição da mortalidade, de uma relação com a finitude como origem da idealidade. O nome do homem sempre se inscreveu na metafísica entre estes dois fins. Só tem sentido nessa situação escato-teológica.

Lendo-nos

É a partir desta situação que se eleva o "nós" que, de uma maneira ou de outra, sempre teve de remeter para si mesmo na língua da metafísica e no discurso filosófico. Qual o lugar desse *nós*, para finalizar, no texto que, melhor do que qualquer outro, nos deu a ler a cumplicidade essencial, historial*, da metafísica e do humanismo sob todas as suas formas? Qual é pois o lugar desse *nós* no texto de Heidegger?

Esta questão é a mais difícil e nada mais faremos do que encetá-la. Não se trata aqui de encerrar o texto de Heidegger numa clausura que ele, melhor do que qualquer outro, delimitou. O que liga o humanismo e a metafísica como onto-teologia tornou-se legível como tal a partir de *Sein und Zeit*, da *Carta sobre o humanismo* e dos textos posteriores. Remetendo para esse adquirido, procurando tê-lo em conta,

trad. P. Ricoeur). "...da mesma forma que o homem, e mesmo o Papua, representa um novo estado na animalidade por oposição ao animal, também a razão filosófica representa um novo estado na humanidade e na sua razão" (*A crise da humanidade européia e a filosofia*, trad. P. Ricoeur).

13. Num curto fragmento de 1934 (*Stufen der Geschichtlichkeit. Erst Geschichtlichkeit*, Beilage XXVI *in Krisis*, p. 502-503), Husserl distingue três níveis e três etapas de historicidade: cultura e tradição como socialidade humana em geral; cultura européia e projeto teorético (ciência e filosofia), "conversão da filosofia em fenomenologia".

* Cf. "A diferença", n.º 5. (N.T.)

eu queria começar a desenhar as formas de aprisionamento que são mantidas, uma sobre a outra, pela "humanidade" do homem e pelo pensamento do ser, por um certo humanismo e pela verdade do ser. Naturalmente, não se tratará da falsificação que consistiria, contra as mais explícitas salvaguardas de Heidegger, em fazer desse aprisionamento uma dominação ou uma relação ôntica em geral. O que aqui nos preocupará dirá sobretudo respeito a um privilégio mais sutil, mais oculto, mais desenraizável que, como no caso de Hegel ou de Husserl, nos reconduz à posição do *nós* no discurso. Tendo-se renunciado a colocar o *nós* na dimensão metafísica do "nós-os-homens", tendo-se renunciado a carregar o *nós-homens* de determinações metafísicas do próprio do homem (*zôon logon ekon etc*), mantém-se que o homem — e direi mesmo, num sentido que em breve se esclarecerá, *o próprio do homem* —, o pensamento do próprio do homem é inseparável da questão ou da verdade do ser. É-o nos caminhos heideggerianos por aquilo a que poderíamos chamar uma espécie de magnetização.

Dessa magnetização não posso indicar aqui mais do que o título e alguns efeitos. Para extraí-la à profundidade contínua em que ela se exerce, a distinção entre este ou aquele período do pensamento heideggeriano, entre os textos anteriores e os textos posteriores à chamada *Kehre**, é menos pertinente do que nunca. Porque, por um lado, a analítica existencial tinha já extravasado o horizonte de uma antropologia filosófica: o *Dasein* não é simplesmente o homem da metafísica. E, por outro lado, inversamente, na *Carta sobre o humanismo* e textos seguintes, a magnetização do "próprio do homem" não cessará de dirigir todos os caminhos de pensamento. Isso é pelo menos o que eu queria sugerir e agruparei os efeitos ou os indícios dessa magnetização sob o conceito geral de *proximidade*. É no jogo de uma certa proximidade, proximidade a si e proximidade ao ser que iremos ver constituir-se contra o humanismo e contra o antropologismo metafísicos, uma outra insistência do homem, rendendo, superando, suprindo o que ela destrói segundo vias nas quais nos encontramos, das quais dificilmente saímos — talvez — e que permanecem abertas à interrogação.

Qual o lugar dessa proximidade? Abramos primeiramente *Sein und Zeit* no ponto em que a questão do ser é posta na sua "estrutura formal" (§ 2). A nossa compreensão "vaga e corrente" do sentido da palavra "ser" ou "é" é reconhecida como um fato (*Faktum*): "Enquanto procura (*Suchen*), o ato de questionar necessita ser previamente conduzido

* Em alemão no original. *Die Kehre* designa aqui concretamente a "*viragem*", viragem que se teria operado entre as preocupações e o estilo dos primeiros escritos de Heidegger (*Ser e Tempo, Kant e o problema da metafísica*, p. ex.), e os escritos posteriores, dando assim lugar à distinção usual (mas discutível) entre um "primeiro" e um "segundo" Heidegger. (N.T.)

por aquilo que é procurado. O sentido do ser deve, pois, de uma certa maneira, ser-*nos* já disponível. Como foi indicado, *nós já nos* movemos *sempre* numa compreensão do ser. É a partir dela que surge a questão expressa do sentido do ser e a tendência para o conceito de ser. Nós não *sabemos* o que "ser" quer dizer. Mas desde que nos perguntamos "o que *é* o ser?", mantemo-*nos* numa compreensão do "é", sem poder fixar conceitualmente o que o "é" quer dizer. Não conhecemos mesmo o horizonte a partir do qual deveríamos apreender e fixar esse sentido. *Essa compreensão corrente e vaga do ser é um factum.* "Sublinhei o *nós* e o *já-sempre*. Eles são portanto determinados em correspondência com essa compreensão de "ser" ou de "é". Na ausência de qualquer outra determinação ou pressuposição, o "nós" é *pelo menos* o que se abre a uma tal compreensão, o que é sempre já acessível e aquilo por intermédio de que um tal *factum* pode ser reconhecido como tal. É portanto evidente que este *nós*, por muito simples, por muito discreto, por muito apagado que seja, inscreve a estrutura dita formal da questão do ser no horizonte da metafísica e mais amplamente no meio lingüístico indo-europeu à cuja possibilidade está essencialmente ligada a origem metafísica. É nesses limites que o *factum* pode ser entendido e autorizado; é nesses limites — determinados, logo materiais — que ele pode sustentar a dita formalidade da questão. Permanece verdade que o sentido desses "limites" não nos é dado senão depois da questão do sentido do ser. Não simulemos saber o que quer dizer, por exemplo, "meio lingüístico indo-europeu".

Uma vez estabelecida por Heidegger essa "estrutura formal da questão do ser", trata-se então, como se sabe, de reconhecer o ente exemplar (*exemplarische Seiende* que constituirá o texto privilegiado para uma leitura do sentido do ser. Recordo que a estrutura formal da questão, de qualquer questão, deveria, segundo Heidegger, comportar três instâncias: o *Gefragte*, o que é interrogado, aqui o sentido do ser; o *Erfragte*, quem é o interrogado enquanto propriamente visado por uma questão, o sentido do ser enquanto questionado; finalmente o *Befragte*, o interrogado, o ente que se interrogará, ao qual se levantará a questão do sentido do ser. Trata-se portanto da escolha ou do reconhecimento desse ente exemplar *interrogado* em vista do sentido do ser: "Sobre *qual* ente o sentido do ser deve ser lido (*abgelesen*), a partir de que ente a abertura do ser encontrará ou haverá algum ente privilegiado (*Vorrang*) na elaboração da questão do ser? Qual é esse ente exemplar e em que sentido é ele privilegiado?"

O que é que ditará a resposta a esta questão? Em que meio de evidência, de certeza ou, pelo menos, de compreensão, deverá ela desdobrar-se? Mesmo antes da reivindicação do método fenomenológico (§ 7), pelo menos num "conceito provisório", como método da elaboração

dessa questão do ser, a determinação desse ente exemplar é "fenomenológica" no seu princípio. Comanda-a o princípio dos princípios da fenomenologia, o princípio da presença e da presença na presença a si, tal como ela se manifesta ao ente e no ente que *nós* somos. É essa presença a si, essa proximidade absoluta do ente (questionante) a si mesmo, essa familiaridade consigo próprio do ente pronto a compreender o ser, que intervém na determinação do *factum*, que motiva a escolha do ente exemplar, do texto, do bom texto para a hermenêutica do sentido do ser. É a proximidade a si do ente questionante que faz com que ele seja escolhido como ente interrogado por privilégio. A proximidade a si do questionante autoriza a identidade do questionante e do interrogado. Nós que estamos próximos de nós mesmos, *nós* nos interrogamos sobre o sentido do ser. Leia-se este protocolo de leitura: "Uma vez explicitamente colocada a questão do ser e conduzida até uma plena transparência a si, então a elaboração dessa questão requer, como já o explicamos, uma explicitação do modo pelo qual o ser deve ser visado, a compreensão e a apreensão conceitual do seu sentido, a preparação da possibilidade de uma escolha correta do ente exemplar, a elaboração de uma via de acesso autêntica para esse ente. A perspectivação, a compreensão, a apreensão conceitual, a escolha, a via de acesso, são traços constitutivos do ato de questionar e, portanto, modos de ser de um ente determinado, *desse* ente que nós, os questionantes, somos (*eines bestimmten Seienden, des Seienden, das wir, die Fragenden, je selbst sind*). Elaboração da questão do ser quer portanto dizer: elucidação de um ente — do questionante — no seu ser. O questionar dessa questão (*Das Fragen dieser Frage*) é determinado essencialmente, como modo de ser de um ente, por aquilo que nele é interrogado (*gefragt*) — pelo ser. *Esse ente que nós próprios somos* e que, no seu ser, tem, entre outras possibilidades, a de questionar, aplicamos-lhe o termo *Dasein (fassen wir terminologisch als Dasein)*. A posição expressa e lúcida da questão do sentido do ser requer uma explicitação prévia e apropriada de um ente (o *Dasein*) na perspectiva do seu ser (p. 7)".

Essa proximidade, essa identidade ou essa presença a si do "ente que nós somos" — do questionante e do interrogado — não tem, sem dúvida, a forma da consciência subjetiva, como na fenomenologia transcendental. É também indubitável que essa proximidade é ainda anterior àquilo que o predicado metafísica "humano" poderia nomear. O *Da* do *Dasein* só pode ser determinado em presença próxima depois de uma releitura da questão do ser que o interpela. Todavia, o processo de libertação ou elaboração da questão do ser, enquanto questão do *sentido* do ser, é definido como *explicitação* ou como interpretação explicitante. A leitura do texto *Dasein* é uma hermenêutica de desvelamento ou de desenvolvimento (§ 7). Se aproximarmos o nosso olhar veremos que é a oposição fenomenológica "implícito/explícito" que permite a

Heidegger rejeitar a objeção do círculo vicioso, círculo que consistiria em determinar em primeiro lugar um ente no seu ser e depois em colocar a questão do ser a partir dessa predeterminação ontológica (p. 7). Este estilo de leitura explicitante pratica um contínuo trazer à luz, qualquer coisa que se assemelha, pelo menos, à tomada de consciência, sem ruptura, sem deslocamento, sem mudança de terreno. Por outro lado, da mesma forma que o *Dasein* — ente que *nós próprios* somos — serve de texto exemplar, de boa "lição" para a explicitação do sentido do ser, também o nome do homem se mantém como liame ou fio condutor paleonômico que liga a analítica do *Dasein* à totalidade do discurso tradicional da metafísica. Daí o estranho estatuto destas frases ou parênteses: "Enquanto comportamentos do homem as ciências têm o estilo de ser desse ente (o homem). Aplicamos a esse ente o termo *Dasein (Dieses Seiende fassen wir terminologisch als Dasein)*". Ou ainda: "Como a de toda a ontologia, a problemática da ontologia grega deve tomar o seu fio condutor no próprio ser-aí. O ser-aí, isto é, o ser do homem (*Das Dasein, d.h., das sein des Menschen*) é compreendido (*umgrenzt*) tanto na "definição"vulgar como na "definição" filosófica como *zôon logon ekon*, o ser vivo cujo ser é essencialmente determinado pelo poder da palavra" (do discurso: *Redenkönnen*) (p. 25). Da mesma forma, uma "ontologia completa do *Dasein*" é estabelecida como condição prévia de uma "antropologia filosófica" (p. 17). Vemos, pois, que se o *Dasein* não é o homem, *não é* todavia *outra coisa* que não o homem. Ele é, como vamos ver, uma repetição da essência do homem que permite recuar aquém dos conceitos metafísicos da *humanitas*. Foi a sutileza e a equivocidade deste gesto que evidentemente autorizou todos os desvios antropologistas na leitura de *Sein und Zeit*, particularmente na França.

O valor de proximidade, isto é, de presença em geral, decide portanto a orientação essencial dessa analítica do *Dasein*. Este motivo da proximidade encontra-se sem dúvida preso numa oposição que doravante não cessará de reger o discurso de Heidegger. O quinto parágrafo de *Sein und Zeit* parece, com efeito, não contradizer, mas limitar e conter o que estava já adquirido, ou seja, que o *Dasein* "que nós somos" constituía o ente exemplar para a hermenêutica do sentido do ser em virtude da sua proximidade a si, da nossa proximidade a nós mesmos, a esse ente que nós somos. Heidegger sublinha então que essa proximidade é *ôntica*. Ontologicamente, isto é, quanto ao ser desse ente que nós somos, a distância é, pelo contrário, tão grande quanto possível. "O *Dasein*, em verdade, não é apenas o que nos é onticamente próximo ou mesmo o mais próximo — nós próprios o *somos*. Todavia, apesar disso ou por isso mesmo, ele é ontologicamente (*ontologisch*) o mais longínquo" [14].

14. "O privilégio ôntico-ontológico reconhecido ao *Dasein* poderia levar à opinião de que esse ente deve igualmente ser dado de um modo primário (*primär*), não apenas

A analítica do *Dasein*, tanto como o pensamento que, para além da *Kehre*, prosseguirá a questão do ser, manter-se-á no espaço que separa e relaciona uma com a outra uma tal proximidade e uma tal distância. O *Da* do *Dasein* e o *Da* do *Sein* significarão igualmente o próximo e o longínquo. Para além da clausura comum do humanismo e da metafísica, o pensamento de Heidegger será guiado pelo motivo do ser como presença — entendido num sentido mais originário do que nas determinações metafísicas e ônticas da presença ou da presença do presente — e pelo motivo da proximidade do ser à essência do homem. Tudo se passa como se fosse necessário reduzir a distância ontológica reconhecida em *Sein und Zeit* e dizer a proximidade do ser à essência do homem.

Para sustentar esta última proposição, algumas referências indicativas à *Carta sobre o humanismo*. Não insistirei sobre o tema maior e bem conhecido deste texto: a unidade da metafísica e do humanismo [15]. Qualquer questionamento do humanismo que não se una antes de mais à radicalidade arqueológica das questões esboçadas por Heidegger e que não desenvolva as indicações que ele fornece sobre a gênese do conceito e do valor de "homem" (retomada da *paidéia* grega na cultura romana, cristianização da *humanitas* latina, renascimento do helenismo nos séculos XIV e XVIII etc), toda a posição meta-humanista que não se mantenha na abertura destas questões permanece historicamente regional, periódica e periférica, juridicamente secundária e dependente, por muito interesse e necessidade que ela possa aliás possuir enquanto tal.

A verdade, porém, é que o pensamento da verdade do ser em nome do qual Heidegger delimita o humanismo e a metafísica, permanece um pensamento *do* homem. Na questão do ser, tal como ela se põe à metafísica, o homem e o nome do homem não são deslocados. E muito menos desaparecem. Trata-se, pelo contrário, de uma espécie de reavaliação ou de revalorização da essência e da dignidade do homem. O que é ameaçado na extensão da metafísica e da técnica — sabe-se segundo que necessidade essencial Heidegger associa uma à outra —, é a essência do homem, que aqui deveria ser pensada antes e para além das suas determinações metafísicas: "A devastação da linguagem que por toda a parte se estende com rapidez não se liga apenas à responsabilidade de ordem estética e moral assumida em cada um dos usos que fazemos da palavra. Ela provém de uma ameaça à essência do homem (*Gefährdung des Wesens des Menschen*)"... "É apenas a partir do ser que começa a ser superada a ausência de pátria (*die Ueberwindung der Hematlosigkeit*) na qual se extraviam não apenas os homens, mas a essência do homem (*das Wesen des Menschen*)". É portanto essa essência que se trata de reinstaurar: "Mas se o homem deve um dia chegar à proximidade do ser (*in die Nähe des Seins*), é-lhe antes de mais necessário aprender a existir naquilo que não tem nome (*im Namenlosen*). Ele deve saber reconhecer tanto a tentação da publicidade como a impotência da existência privada. Antes de falar (*bevor er spricht*), o homem deve deixar-se reivindicar (reclamar: *wieder ansprechen*) pelo ser e predi-por-se por ele ao risco de, sob essa reivindicação, só pouco ou raramente ter qualquer coisa a dizer. Só então é restituída à palavra (*dem Wort*) a riqueza inestimável da sua essência e ao homem o abrigo (*Behausung*) para habitar na verdade do ser. Mas não há nessa reivindicação (*Anspruch*) do ser sobre o homem, como na tentativa de preparar o homem para essa reivindicação, um esforço que respeita ao homem? Qual é a orientação do 'cuidado', senão a de reinstaurar o homem na sua essência (*den Menschen wieder in sein Wesen zurückzubringen*). Significará isto outra coisa que não tornar o homem (*homo*) humano (*humanus*)? Assim a *humanitas* permanece no coração deste pensamento, porque o humanismo consiste nisto: refletir e velar (*Sinnen und Sorgen*) para que o homem seja humano e não inumano (*unmenschlich*), isto é, fora da sua essência. Ora, em que é que consiste a humanidade do homem? Ela repousa na sua essência" [16].

---

no sentido de uma apreensão 'imediatamente' possível do ente, mas também naquele outro sentido em que o seu modo de ser seria pré-dado imediato. O *Dasein*, na verdade, não é apenas o que nos é onticamente próximo ou mesmo o mais próximo — nós próprios o *somos*. Todavia, apesar disso ou por isso mesmo, ele é ontologicamente o mais longínquo... O *Dasein* está onticamente 'no mais próximo' ('*am nächsten*') de si, está ontologicamente no mais longínquo, mas pré-ontologicamente, não é estrangeiro a si mesmo" (*nicht fremd*, pp. 15-16).

"Quatro observações sobre este tema: 1) Apesar dessa ambigüidade ou dessa oposição, foi apenas o valor de proximidade, de ser não-estrangeiro, de ser-próprio de ser próximo (valor ôntico) que decidiu a escolha do *Dasein* como ente-exemplar. A exemplaridade é portanto um motivo ôntico. 2) Essa oposição proximidade/distância, ôntico/ontológico, será inseparável da oposição entre o próprio e o não-próprio (o 'autêntico' e o 'inautêntico': *eigentlich/uneigentlich*). 3) Esta mesma oposição permitirá, fazendo-se a distinção entre a proximidade e a noção metafísica de "imediaticidade", criticar um certo estilo de fenomenologia e o primado da 'consciência', dos 'dados imediatos da consciência'. 4) Continua sendo verdade que entre esse valor de proximidade — onticamente dado ou ontologicamente recusado, mas prometido — e a 'fenomenologia' o liame é essencial e explícito: o *Dasein* deve poder mostrar-se em si mesmo de si mesmo" (p. 16).

15. "Todo o humanismo se funda sobre uma metafísica ou torna-se ele próprio fundamento dela. Toda a determinação da essência do homem que pressupõe já, quer ela o saiba ou não, a interpretação do ente sem colocar a questão relativa à verdade do ser, é metafísica. É por isso que, se se considera a maneira como é determinada a essência do homem, o próprio de toda a metafísica revela-se no fato de ela ser 'humanista'. De igual modo, todo o humanismo permanece metafísico. Não apenas o humanismo, na sua determinação da humanidade do homem, não põe a questão da relação do ser com a essência do homem, como impede mesmo que ela seja posta, não a conhecendo nem a compreendendo, porque tem a sua origem na metafísica". (Citamos, por vezes com ligeiras modificações, a tradução francesa de R. Munier, p. 47).

16. Poderíamos citar no mesmo sentido muitas outras passagens da carta. Assim, por exemplo: "Mas é necessário compreender que, desse modo, [pela metafísica] o

Uma vez subtraído à oposição *essentia/existentia* o pensamento da essência, a proposição segundo a qual "o homem *ek-siste* não é uma resposta à questão de saber se o homem é ou não real; é uma resposta à questão respeitante à 'essência' (*Wesen*) do homem".

A restauração da essência é também a restauração de uma dignidade e de uma proximidade: a dignidade correspondente do ser e do homem, a proximidade do ser e do homem. "O que permanece ainda a dizer hoje e pela primeira vez poderia talvez tornar-se na impulsão (*Anstoss*) que encaminharia a essência do homem para que, pelo pensamento (*denkend*), ela atente na dimensão que reina sobre ela da verdade do ser. Um tal acontecimento só poderia aliás produzir-se para a dignidade do ser e em favor desse ser-o-aí que o homem assume na *ek-sistência (nur dem Sein zur Würde und dem Da-sein zugunsten geschechen, das der Mensch eksistierend aussteht)* mas não em proveito do homem para que brilhem pela sua atividade a civilização e a cultura" (pp. 68-69).

A distância ontológica do *Dasein* em relação ao que ele é como *ek-sistência* e ao *Da* do *Sein*, essa distância que se dava primeiro como

---

homem se encontra definitivamente projetado para o domínio essencial da *animalitas*, mesmo se, longe de o identificarmos o animal, lhe atribuímos uma diferença específica. No princípio, pensa-se sempre o *homo animalis*, mesmo se se estabelece a *anima* como *anima sive mens*, e esta, mais tarde, como sujeito, pessoa ou espírito. Essa posição é tomada de um modo metafísico. Mas, desse modo, a essência é diminutamente (*zu gering*) apreciada; ela não é pensada na sua proveniência, proveniência essencial que, para a humanidade histórica (*geschichtliche Menschentum*), continua permanentemente a ser o seu porvir essencial. A metafísica pensa o homem a partir da *animalitas*, não pensa em direção à sua *humanitas*. A metafísica fecha-se à simples noção essencial de que o homem não desdobra a sua essência (*in seinem Wesen west*) senão enquanto é reivindicado (*angesprochen*) pelo ser. Foi somente a partir dessa reivindicação que ele 'teve' encontro com aquilo mesmo em que a sua essência habita. É somente a partir desse habitar que 'há' 'a linguagem' como abrigo que guarda à sua essência o caráter estático. Manter-se na clareira do ser (*Lichtung des Seins*) é o que eu chamo a *ek-sistência* do homem. Só o homem tem como própria (*eignet*) essa maneira de ser. A *ek-sistência* assim compreendida é não apenas o fundamento da possibilidade da razão, *ratio*, ela é isso mesmo em que a essência do homem guarda (*wahrt*) a proveniência da sua determinação. A *ek-sistência* não pode dizer-se senão da essência do homem, isto é, da maneira humana de 'ser'; porque só o homem está comprometido no destino da ek-sistência (*in das Geschick der Eksistence*)" (pp. 52-53).

O motivo do próprio (*eigen, eigentlich*) e dos diversos modos do *apropriar* (em particular o *Ereignen* e a *Ereignis*) que dominam tão tematicamente a questão da verdade do ser em *Zeit und Sein* (1962, trad. fr. *in L'endurance de la pensée*, Plon, 1968) operam desde há muito tempo no pensamento de Heidegger. Na *Carta sobre o humanismo* em particular. Os temas da *casa* e do *próprio* são aí regularmente conciliados: como procuraremos mostrar mais tarde, o valor de *oikos* (e de *oikésis*) desempenha um papel decisivo, ainda que escondido, na cadeia semântica que aqui nos interessa.

proximidade ôntica deve ser reduzida pelo pensamento da verdade do ser. Daí a dominância, no discurso de Heidegger, de toda uma metáfora da proximidade, da presença simples e imediata, associando à proximidade do ser valores de vizinhança, de abrigo, de casa, de serviço, de guarda, de voz e de escuta. Não somente não se trata, como é evidente, de uma retórica insignificante, como se poderia mesmo, a partir dessa metaforicidade e do pensamento da diferença ôntico-ontológica, explicitar, uma teoria da metaforicidade em geral[17]. Alguns exemplos dessa linguagem tão seguramente conotada com aquilo que a inscreve numa certa paisagem. "Mas se o homem deve um dia chegar à proximidade do ser (*in die Nähe des Seins*), é-lhe antes de mais necessário aprender a existir naquilo que não tem nome..."" ... a proposição: 'a 'substância' do homem é a *ek-sistência*'nada mais diz do que isto: a maneira pela qual o homem na sua própria essência (*in seinem eignen Wesen*) está presente ao ser (*zum Sein anwest*), é a instância extática na verdade do ser. As interpretações humanistas do homem como *animal rationale*, como 'pessoa', como ser espiritual-dotado-de-uma-alma-e-de-um-corpo, não são consideradas falsas por essa determinação essencial do homem, nem por ela rejeitadas. A sua única afirmação é, bem pelo contrário, de que as mais altas determinações humanistas da essência do homem não experimentam ainda a dignidade própria do homem (*die eigentliche Würde des Menschen*). Neste sentido, o pensamento que se exprime em *Sein und Zeit* é contra o humanismo. Mas essa oposição não significa que um tal pensamento se oriente no sentido oposto ao humano, combata pelo inumano, defenda a barbárie e rebaixe a dignidade do homem. Se pensamos, contra o humanismo, é porque o humanismo não situa suficientemente alto a *humanitas* do homem..." "O ser" — o que não é nem Deus nem um fundamento do mundo. O ser é o mais distante de todo ente e, entretanto, mais próximo (*näher*) do homem do que qualquer ente, seja ele um rochedo, um animal, uma obra de arte, uma máquina, seja ele um anjo ou Deus. O ser é o que há de mais próximo (*Das Sein ist das Nächste*). Essa proximidade, porém, permanece para o homem o que há de mais longínquo. O homem liga-se sempre primeiramente e apenas ao ente..." "É porque o homem, como *ek-sistente*, chega a manter-se nessa relação na qual o ser se destina (*schickt*) a si próprio, sustentando-o estaticamente, ou seja, assumindo-o no cuidado, que ele desconhece o mais próximo (*das Nächste*) e se liga ao que está para além do próximo (*das Üebernächste*). Acredita mesmo que é isso o mais próximo. Mas mais próxima do que o mais próximo e ao mesmo tempo mais longínqua para o pensamento habitual é a própria *proximidade*: a verdade do ser..." "O único (*das Einzige*) que queria atingir o pensamento que pela primeira vez procura exprimir-se

---

17. Cf. mais adiante "A mitologia branca".

em *Sein und Zeit* é qualquer coisa de simples (*etwas Einfaches*). Enquanto é esse simples, o ser permanece misterioso, a proximidade simples (*schlicht*) de uma potência não constringente. Essa proximidade desdobra a sua essência (*west*) como a própria linguagem..." "Mas o homem não é apenas um ser vivo que, para além de outras capacidades, possuiria a linguagem. A casa é, bem mais do que isso, a casa do ser na qual o homem habita e dessa forma *ek-siste*, pertencendo à verdade do ser do qual ele assume a guarda (*huntend gehort*)".

Esta proximidade não é a proximidade ôntica e é necessário ter em conta a repetição propriamente ontológica desse pensamento do próximo e do longínquo [18]. Mantém-se que o ser que não é nada, que não é um ente, não pode ser dito, não pode dizer-se senão na metáfora ôntica. E a escolha desta ou daquela metafórica é necessariamente significante. É na insistência metafórica que se produz então a interpretação do sentido do ser. E se Heidegger desconstruiu radicalmente a autoridade do *presente* na metafísica, foi para nos conduzir a pensar a presença do presente. Mas o pensamento dessa presença nada mais faz do que metaforizar, por uma necessidade profunda e à qual se não escapa por uma simples decisão, a linguagem que ele desconstrói [19].

18. "Na introdução de *Sein und Zeit* (p. 38) isto está expresso de uma forma clara e simples e mesmo em itálico: "O ser é o transcendente puro e simples (*das Transcendens schlechthin*)". Da mesma forma que a abertura da proximidade espacial ultrapassa toda e qualquer coisa próxima ou longínqua quando a consideramos do ponto de vista dessa coisa, também o ser está essencialmente para além de todo e qualquer ente pois ele é a própria clareira (*Lichtung*). Nisso o ser é pensado a partir do ente, segundo um modo primordialmente inevitável na metafísica ainda reinante".
19. Alguns exemplos dessa predominância atribuída ao valor de proximidade ontológica: "Este sentido sobrevém como clareira do ser (*Lichtung des Seins*); ele é ele próprio essa clareira. Ele outorga a proximidade-ao-ser (*Sie gewährt die Nähe zum Sein*). Nessa proximidade, na clareira do 'aí' (*Da*), habita o homem enquanto *ek-sistente*, se bem que ele não esteja hoje ainda em condições de experimentar propriamente esse habitar e de o assumir. A essa proximidade "do" ser, que é, em si mesma, o "aí" do ser-aí, o discurso sobre a elegia *Heimkunft* de Hölderlin (1943), que é pensado a partir de *Sein und Zeit*, chama-lhe 'a pátria'... "...A pátria desse habitar histórico é a proximidade do ser..." "... Na sua essência histórico-ontológica, o homem é o ente cujo ser enquanto *ek-sistência* consiste em habitar na proximidade do ser (*in der Nähe des Seins wohnt*). O homem é o vizinho do ser (*Nachbar des Seins*)..." "Fundamentalmente diferente, por isso, de toda *existentia* e existência, 'a *ek-sistência*' é a habitação *ek-stática* na proximidade do ser"..."o pensamento não deverá tentar, por uma resistência aberta ao 'humanismo', arriscar uma impulsão que poderia levá-lo a reconhecer por fim a *humanitas* do *homo humanus* e aquilo que a funda? Assim se poderia despertar, se é que a conjuntura atual da história não conduz já a isso, uma reflexão (*Besinnung*) que pensaria não apenas o homem, mas a 'natureza' do homem, não apenas a natureza, mas, mais originalmente ainda, a dimensão na qual a essência do homem, determinada a partir do próprio ser, se sente em sua casa"... "O pensamento não ultrapassa a metafísica superando-a, ou seja, subindo mais alto ainda para a realizar não se sabe onde, mas voltando a descer até a proximidade do mais próximo (*in die Nähe des Nächsten*)".

É assim que a prevalência atribuída à metáfora *fenomenológica*, a todas as variedades do *phainestai*, do brilho, da iluminação, da clareira, da *Lichtung* etc, abre sobre o espaço da presença e a presença do espaço, compreendidos na oposição do próximo e do longínquo. Da mesma forma que o privilégio reconhecido, não apenas à linguagem, mas à linguagem falada (voz, escuta etc) harmoniza-se com o motivo da presença como presença a si [20].

Destruir o privilégio do presente-agora (*Gegenwart* reconduz sempre, no caminho heideggeriano, a uma presença (*Anwesen, Anwesenheit*) que nenhum dos três modos do presente (presente-presente, presente-passado, presente-futuro) pode esgotar, limitar, mas que, pelo contrário, lhes assegura o espaço de jogo, segundo uma quaternidade cujo pensamento forma todo o alcance da nossa questão. A quaternidade pode ser guardada ou perdida, arriscada ou reapropriada, alternativa sempre suspensa acima do seu "próprio" abismo, não ganhando nunca senão perdendo-se. É o texto da disseminação.
Ora essa presença da quaternidade é, por seu lado, em *Tempo e ser* especialmente, pensada segundo a abertura da *apropriação* enquanto proximidade do próximo, proximação, aproximação. Remeteremos aqui para a análise da quadridimensionalidade do tempo e do seu jogo (p. 47 e ss.): "O tempo próprio é quadridimensional. ... É por isso que a essa primeira, essa inicial e, no sentido próprio da palavra, empreendedora oferenda (*Reichen*) — na qual repousa a unidade do tempo próprio (*eigentlichen*) — chamamos-lhe: a proximidade aproximadora. (*Nahheit* — proximidade —, um nome antigo ainda usado por Kant). Mas ela aproxima o futuro, o ter-sido, o presente uns dos outros na medida em que ela liberta uma distância (*indem sie entfernt*)" (pp. 46-49). "No destinar da reunião de toda a destinação do ser (*Im schicken des Geschikes von Sein*), na oferenda (*Reichen*) do tempo, mostra-se um tomar (*Zueignen*), uma apropriação (*Uebereignen*) — a saber, do ser como *Anwesenheit* e do tempo como região do Aberto no seu próprio (*in ihr Eigenes*). Ao que determina e concilia ambos, tempo e ser, no seu próprio, e isso quer dizer na sua conveniência recíproca, chamamos-lhe: *das Ereignis*" (pp. 56-57).
"Não podemos mais representar o que se nomeia como o nome *Ereignis* seguindo o fio condutor da significação corrente do nome; porque esta entende *Ereignis* no sentido 'do que acontece', 'do que se passa', do acontecimento — e não do *Eignen* — fazer advir a si mesmo na sua propriedade —, como clareira salvaguardora da oferenda e destinação" (pp. 58-59, trad. fr. Fédier, ligeiramente modificada).
Ter-se-á notado a facilidade, a necessidade também, da passagem entre o *próximo* e o *próprio*. O elemento latino desta passagem (*propre, proprius*) é bloqueado em outras línguas, por exemplo em alemão.

20. Sobre o que une os valores de presença a si e de linguagem falada permito-me remeter para *De la grammatologie* e *La voix et le phénomène*. Implícita ou explicitamente, a valorização da linguagem falada é, em Heidegger, constante, maciça. Estudá-la-ei, aliás, por si mesma. Chegados a um certo ponto desta análise, será necessário avaliar rigorosamente essa avaliação: se ela cobre a quase totalidade do texto heideggeriano (enquanto ele reconduz todas as determinações metafísicas do *presente* e do *ente* à forma matricial do ser como presença (*Anwesenheit*), apaga-se, todavia, no ponto em que se anuncia a questão de um *Wesen* que não seria sequer um *Anwesen*. (Cf. sobre este tema "Ousia e Grammè, Nota sobre uma nota de *Sein und Zeit*"). Assim se explica, em particular, a desqualificação da literatura, oposta ao pensamento e à *Dichtung*) [N.T.: poesia], mas também de uma prática artesanal e 'camponesa' da letra: "Num escrito, o pensamento perde facilmente a sua mobilidade... Mas, por outro lado, a coisa escrita oferece o salutar constrangimento de uma apreensão

O próximo e o próprio são aqui pensados, por conseqüência, antes da oposição do espaço e do tempo, segundo a abertura de um *espaçamento* que não *pertence* nem ao tempo nem ao espaço e desloca, produzindo-a, toda a presença do presente.

Se, portanto, "o ser é o mais distante de todo o ente e, entretanto, mais próximo do homem do que qualquer ente", se "o ser é o que há de mais próximo", deve-se pois dizer que o ser é o *próximo* do homem e o homem o *próximo* do ser. O próximo é o próprio; o próprio é o mais próximo (*prope, proprius*). O homem é o próprio do ser que de muito perto lhe fala ao ouvido, o ser é o próprio do homem, eis a verdade que fala, eis a proposição que dá o *aí* da verdade do ser e a verdade do homem. Essa proposição do *próprio* não deve certamente ser entendida num sentido metafísico: o próprio do homem não é aqui um atributo essencial, o predicado de uma substância, um caráter entre outros, por muito fundamental que ele seja, de um ente, objeto ou sujeito, chamado homem. Não é também neste sentido que se pode falar do homem como próprio do ser. A propriedade, a co-propriedade do ser e do homem, é a proximidade como inseparabilidade. Mas foi sem dúvida como inseparabilidade que *seguidamente*, na metafísica, pensou-se as relações do ente (substância ou *res*) com o seu predicado essencial. Como essa co-propriedade do homem e do ser, tal como ela é pensada no discurso de Heidegger, não é ôntica, ela não relaciona um com o outro dois "entes", mas, na linguagem, o *sentido* do ser e o *sentido* do homem. O próprio do homem, o seu "*eigenheit*", a sua "autenticidade", é o de se relacionar com o sentido do ser, de o escutar e de o interrogar (*fragen*) na *ek-sistência*, de manter-se de pé [21] na proximidade da sua luz: "*Das Stehen in der Lichtung des Seins nenne ich die Ek-sistenz des Menschen. Nur dem Menschen eignet diese Art zu sein*: Manter-se de pé na clareira do ser é o que eu chamo *ek-sistência* do homem. Só o homem tem como própria essa maneira de ser".

O que hoje é talvez abalado não é essa segurança do próximo, essa co-pertença e essa co-propriedade do nome do homem e do nome do ser, tal como ele habita e se habita a si mesma na língua do Ocidente, na sua *oikonomia*, tal como ela aí mergulhou, tal como ela se inscreveu

vigilante pela linguagem... Ela [a verdade do ser] seria assim subtraída à pura opinião e conjectura e remetida para esse artesanato da escrita *Handwerk der Schrift*), que hoje se torna raro"... "Eis, sem dúvida, o que nos é necessário na atual penúria do mundo: menos filosofia e mais atenção ao pensamento; menos literatura e mais cuidado dispensado à letra como tal" (*Carta sobre o humanismo*). "É necessário libertar a *Dichtung* da literatura" (Texto publicado pela *Revue de poésie*, Paris, 1967).

21. Tentei noutro lugar ("La parole soufflée", *in L'écriture et la différence* e em *De la grammatologie*) indicar a passagem entre o próximo, o "próprio" e a ereção do "manter-se-de-pé".

e esqueceu segundo a história da metafísica, tal como ela desperta também pela destruição da onto-teologia? Mas esse abalo — que não pode vir senão de um certo fora — estava requerido na própria estrutura que ele solicita. A sua margem estava no seu próprio corpo marcada*. No pensamento e na língua do ser, o fim do homem estava desde sempre prescrito e essa prescrição não fez mais sempre do que modular o equívoco do *fim*, no jogo do *télos* e da morte. Na leitura deste jogo, pode-se entender em todos os sentidos o seguinte encadeamento: o fim do homem é pensamento do ser, o homem é o fim do pensamento do ser, o fim do homem é o fim do pensamento do ser. O homem é desde sempre o seu próprio fim, isto é, o fim do seu próprio. O ser, é desde sempre, o seu próprio fim, isto é, o fim do seu próprio.

Queria agora, para concluir, sob alguns títulos muito gerais, reunir os signos que, segundo essa necessidade anônima que aqui me interessa, parecem marcar os efeitos desse abalo total sobre o que, por comodidade, com as aspas e as precauções que se impõem, eu comecei por chamar a "França" ou o pensamento francês.

1. A redução do sentido. A atenção prestada ao sistema e à estrutura, no que ela tem de mais inédito e mais forte, isto é, naquilo que não cai de imediato na tagarelice cultural e jornalística ou, no melhor dos casos, na pura tradição "estruturalista" da metafísica, essa atenção que é rara, não consiste: a) nem em restaurar o motivo clássico do sistema, do qual seria possível mostrar que foi regulado pelos *télos*, pela *aletheia* e pela *ousia*, outros tantos valores reunidos nos conceitos de essência ou de *sentido*; b) nem em apagar nem em destruir o sentido. Trata-se sobretudo de determinar a possibilidade do *sentido* a partir de uma organização "formal" que não tem, ela própria, sentido, o que não significa que ela seja não-sentido ou absurdo angustiante girando em torno do humanismo metafísico. Ora, se se considera que a crítica do antropologismo pelas últimas grandes metafísicas (Hegel e Husserl, particularmente) se fazia em nome da verdade e do sentido, se se considera que essas "fenomenologias" — que eram metafísicas — tinham por motivo essencial uma *redução ao sentido* (é *literalmente* o propósito husserliano), pode conceber-se que a redução *do* sentido — ou seja, do significado — comece por tomar a forma de uma crítica da fenomenologia. Se se considera, por outro lado, que a destruição heideggeriana do humanismo metafísico se produz primeiramente a partir de uma questão *hermenêutica* sobre o *sentido* ou a *verdade* do ser, pode conceber-se que a redução do sentido se opere por uma espécie de ruptura com um pensamento do ser que tem todos os traços de uma *superação (Aufhebung)* do humanismo.

* Cf., mais atrás, "Tímpano". (N.T.)

2. O padrão estratégico. Um abalo radical só pode provir de um certo *fora*. Aquele de que eu falo não deveria, portanto, mais do que qualquer outro, de uma qualquer decisão espontânea do pensamento filosófico depois de uma qualquer maturação interior da sua história. Esse abalo joga-se na relação violenta do *todo* do Ocidente com o seu outro, quer se trate de uma relação "lingüística" (em que rapidamente coloca-se a questão dos limites de tudo o que reconduz à questão do sentido do ser), quer se trate de relações etnológicas, econômicas, políticas, militares etc. O que aliás não quer dizer que a violência militar ou econômica não seja estruturalmente solidária com a violência "lingüística". Mas a "lógica" de toda a relação com o fora é muito complexa e surpreendente. A força e a eficácia do sistema, precisamente, transformam regularmente as transgressões em "falsas saídas". Tendo em conta estes efeitos do sistema, não resta mais, do dentro onde "nós somos", do que a escolha entre duas estratégias:

A) Tentar a saída e a desconstrução sem mudar de terreno, repetindo o implícito dos conceitos fundadores e da problemática original, utilizando contra o edifício os instrumentos ou as pedras disponíveis na casa, o mesmo é dizer, também, na língua. O risco é aqui o de confirmar, de consolidar ou de *superar* continuamente numa profundidade sempre mais segura aquilo mesmo que se pretende destruir. A explicitação contínua em direção à abertura corre o risco de se afundar no autismo de clausura;

B) Decidir mudar de terreno, de maneira descontínua e irruptiva, instalando-se brutalmente fora e afirmando a ruptura e as diferenças absolutas. Sem falar de todas as outras formas de perspectivas ilusórias nas quais se pode deixar prender semelhante deslocamento, habitando mais ingenuamente, mais estreitamente do que nunca, o dentro do qual se declara desertar, a simples prática da língua reinstalada continuamente o "novo" terreno sobre o solo mais antigo. Seria possível mostrar com exemplos numerosos e precisos os efeitos de uma tal reinstalação e de uma tal cegueira.

É evidente que estes efeitos não chegam para anular a necessidade de uma "mudança de terreno". É evidente também que entre essas duas formas de desconstrução a escolha não pode ser simples e única. Uma nova escrita deve tecer e entrelaçar os dois motivos. O que significa dizer que é necessário falar várias línguas e produzir vários textos simultaneamente. Queria sobretudo sublinhar que o estilo da primeira desconstrução é preferencialmente o das questões heideggerianas, o outro é o que domina atualmente na França. Falo propositadamente de estilo dominante: porque há também rupturas e mudanças de terreno no texto de tipo heideggeriano; porque a "mudança de terreno" está longe de perturbar toda a paisagem francesa a que me refiro; porque é

de uma mudança de "estilo", dizia-o Nietzsche, que nós talvez necessitemos; e se há estilo, Nietzsche no-lo recordou, ele só pode ser plural.

3. A diferença entre o homem superior e o super-homem. Com este título assinalar-se-iam simultaneamente o recurso a Nietzsche, que na França é cada vez mais insistente, cada vez mais rigoroso, e a partilha que se anuncia talvez entre duas *superações* do homem. Sabe-se como, no fim do Zaratustra, no momento do "signo", quando *das Zeichen Kommt**, Nietzsche distingue, na maior proximidade, numa estranha semelhança e numa última cumplicidade, na véspera da última separação, do grande Meio-dia, o homem superior (*höherer Mensch*) e o super-homem (*Übermensch*). O primeiro é abandonado ao seu infortúnio com um último movimento de piedade. O último — que não é o último homem — acorda e parte, sem se voltar para o que deixa atrás de si. Queima o seu texto e apaga os traços dos seus passos. O seu riso explodirá então em direção a um retorno que não terá mais a forma da repetição metafísica do humanismo nem também, sem dúvida, "para-além" da metafísica, a do memorial ou da guarda do sentido do ser, a da casa e da verdade do ser. Ele dançará, fora de casa, essa *aktive Vergesslichkeit*, esse "esquecimento ativo" essa festa cruel (*grausam*) de que fala a *Genealogia da moral*. Sem dúvida alguma Nietzsche apelou a um esquecimento ativo do ser: ele não teria tido a forma que Heidegger lhe imputa.

Dever-se-á ler Nietzsche, seguindo Heidegger, como o último dos metafísicos? Dever-se-á, pelo contrário, entender a questão da verdade do ser como o último sobressalto sonolento do homem superior? Dever-se-á entender a vigília como guarda montada junto à casa do ser ou como despertar para o dia que vem, na véspera do qual nos encontramos**? Há uma economia da vigília-véspera***?

Nós estamos talvez entre essa vigília e essa véspera**** que são também os fins do homem. Mas quem, nós?

12 de Maio de 1968

---

* Em alemão no original. "Quando o Sinal chega". (N.T.)

** O A. estabelece aqui um jogo semântico intraduzível, facultado em francês pelo fato de "vigília" (no duplo sentido é estar-desperto e estar-vigilante) e "véspera" se designarem pela mesma palavra — "*veille*" — e ainda da palavra "*éveiller*" ("despertar") ter o mesmo radical de "*veille*". (N.T.)

*** No original "*veille*"; pelas razões já aduzidas, decompômos a palavra francesa nos seus dois sentidos possíveis. (N.T.)

**** No original: "*Nous sommes peut-être entre ces deux veilles...*", ou seja, "entre as 'duas'" "*veilles*", entre os dois sentidos da "*veille*". (N.T.)

O CÍRCULO LINGÜÍSTICO DE GENEBRA*

Os lingüistas interessam-se cada vez mais pela genealogia da lingüística. E, ao reconstituirem a história ou a pré-história da sua ciência, descobrem numerosos antepassados, por vezes com surpreso reconhecimento. É no momento em que os problemas da origem da língua deixam de ser proscritos pelos lingüistas (como o eram a partir dos finais do século XIX), no momento em que um certo genetismo — ou um certo generativismo — reencontra os seus direitos, que desperta o interesse pela origem da lingüística. Poder-se-ia mostrar que não se trata aí de um encontro fortuito. Esta atividade historiadora não se desenvolve apenas à margem da prática científica e os seus resultados são já sensíveis. Já não estamos presos, em particular, ao preconceito segundo o qual a lingüística como ciência teria nascido de um único "corte epistemológico" — este conceito que se diz bachelardiano e do qual se usa c abusa hoje em dia — e de um corte que se teria operado muito perto de nós. Já se não pensa, como Grammont, que "tudo o que é anterior ao século XIX, não sendo ainda lingüística, pode ser despachado em poucas linhas [1]". Num artigo em que anuncia as suas *Cartesian linguistics* e apresenta nas suas grandes linhas o conceito de "gramática generativa", Noam Chomsky declara: "Não é aqui meu propósito justificar o interesse desta investigação, nem descrever sumariamente o percurso dela, mas antes sublinhar que ela nos reconduz, por um *curioso desvio*, a uma tradição de pensamento muito antiga,

---

* Texto de uma comunicação apresentada no colóquio consagrado a Jean-Jacques Rousseau, em 3 e 4 de Fevereiro de 1968, em Londres. Primeira versão publicada na *Revue internationale de philosophie* (nº 82, 1967-4), com o título "A lingüística de Rousseau".

1. Citado por Chomsky, em *Cartesian Linguistics*, p. 1. Ver também a nota 1.

mais do que constitui um novo arranque, uma inovação radical, no domínio da lingüística e da psicologia[2]".

Se nos instalássemos no espaço desse "curioso desvio", não poderíamos deixar de reencontrar aí a "lingüística" de Rousseau. Dever-se-ia então perguntar em que é que a reflexão de Rousseau sobre o signo, sobre a linguagem, sobre a origem das línguas, sobre as relações entre fala e escrita etc*, anuncia (mas o que quer aqui dizer "anunciar"?) aquilo que nós somos tantas vezes tentados a considerar como a própria modernidade da ciência lingüística, mesmo da modernidade *como* ciência lingüística, uma vez que muitas outras "ciências humanas" se lhe referem como modelo fundador. Somos tanto mais encorajados a praticar esse desvio quanto as referências de Chomsky, nas *Cartesian Linguistics*, nos remetem para essa *Logique* e para essa *Grammaire générale et raisonée* de Port-Royal que Rousseau conhecia muito bem e que, sabe-se, muito contaram para ele[3]. Ele cita, por exemplo, em várias circunstâncias, o comentário de Duclos à *Grammaire générale et raisonnée*. É mesmo sobre uma dessas citações que se fecha o *Ensaio sobre a origem das línguas*. Rousseau reconhece aí a sua dívida.

As *Cartesian Linguistics* fazem apenas uma alusão a Rousseau, numa nota que, por um lado, o aproxima de Humboldt e, por outro lado, não se referindo senão ao propósito mais geral do segundo *Discurso*, apresenta-o como estritamente cartesiano, pelo menos quanto aos conceitos de animalidade e de humanidade. Se bem que se possa, em certo sentido, falar de um cartesianismo fundamental de Rousseau sob esse aspecto, parece que lhe deve ser reservado um lugar mais importante e mais original nessa história da filosofia e da lingüística. É nessa direção, a título de esquema muito preliminar, que eu arrisco aqui as seguintes proposições.

Não nos podemos autorizar a falar de uma *lingüística de Rousseau* senão sob duas condições e em dois sentidos:

1. na condição e no sentido de uma formulação sistemática, definido o projeto de uma ciência teórica da linguagem, o seu método, o seu objeto, o seu campo rigorosamente próprio; e isso por um gesto

2. *De quelques constantes de la théorie linguistique*, in Diogène, 51, 1965. Sou eu quem sublinha. Cf. também *Current Issues in Linguistic Theory*, p. 15 ss. Gesto análogo em Jakobson que nos remete não apenas para Peirce e, como Chomsky, para Humboldt, mas também para João de Salisbury, para os Estóicos e para o *Crátilo* de Platão: *A la recherche de l'essence du langage* (Diogène, 51, 1965).

* Grande parte destes aspectos da reflexão de Rousseau foram profundamente abordados pelo A. em *De la grammatologie*, parte II, "Nature, culture, écriture" (N.A.).

3. "Eu começava por um livro qualquer de filosofia, como a *Lógica* de Port-Royal, o *Ensaio* de Locke, Malebranche, Leibniz, Descartes etc" (*Confissões*, ed. de la Pléiade, p. 237).

a que chamaremos, por comodidade, "corte epistemológico", não estando de forma alguma assegurado que a vontade declarada de corte produza um efeito de corte nem que o dito corte seja alguma vez o fato — único — de uma obra ou de um autor. Esta primeira condição e este primeiro sentido deveriam ser sempre implicados por aquilo a que chamaremos *a abertura do campo*, ficando entendido que uma tal abertura reconduz também a *delimitar* o campo.

2. na condição e no sentido daquilo a que Chomsky chama as "constantes da teoria lingüística": que o sistema dos conceitos fundamentais, das exigências e das normas que regulam a lingüística dita moderna, tal como ela se intitula e se representa tanto na sua cientificidade como na sua modernidade, esteja já em ação e como tal assinalado no empreendimento de Rousseau, no seu próprio texto. O que, aliás, não deveria ser apenas, nem mesmo de qualquer modo, interpretado como antecipação genial de um pensador que assim teria predito e preformado a lingüística moderna. Não se trata, pelo contrário, de um solo de possibilidade muito geral sobre o qual se elevam todas as formas de cortes subordinados e de periodizações secundárias? Não se tratará da inclusão comum do projeto de Rousseau e da lingüística moderna num sistema determinado e finito de possibilidades conceituais, numa linguagem comum, numa reserva de oposições de signos (significantes/conceitos) que não é senão o terreno mais antigo da metafísica ocidental? Esta articula-se nas suas diversas épocas segundo esquemas de implicação cuja estrutura e lógica não se deixam dominar tão facilmente quanto às vezes se julga: daí as ilusões de ruptura, as miragens do novo, a confusão ou o esmagamento dos estratos, o artifício das antecipações e dos cortes, o logro arqueológico. A *clausura dos conceitos*, tal seria o título que poderíamos propor para esta segunda condição e este segundo sentido.

Estas duas condições parecem preenchidas; nestes dois sentidos parece que se pode legitimamente falar de uma lingüística de Rousseau. Não podemos aqui fazer mais do que assinalá-lo por intermédio de certos indícios.

A abertura do campo

Rousseau declara, quer, declara pelo menos querer romper com toda e qualquer explicação sobrenatural da origem e do funcionamento da linguagem. A hipótese teológica, não sendo jamais afastada, não intervém nunca com esse nome, de direito, na explicação e na descrição. Esta ruptura é sinalizada pelo menos em dois pontos e em dois textos: no segundo *Discurso** e no *Ensaio sobre a origem das línguas*.

* O A. refere-se ao *Discurso sobre as origens e fundamentos da desigualdade entre os homens* (1754) (N.A.).

Referindo-se a Condillac, a quem reconhece dever muito, Rousseau exprime claramente o seu desacordo quanto ao percurso seguido pelo *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos*. Condillac *parece*, com efeito, dar a sociedade por constituída — e criada por Deus — no momento em que coloca a questão da linguagem, da sua gênese e do seu sistema, das relações entre signos naturais e signos de instituição etc. Ora, Rousseau quer dar conta do próprio surgimento da convenção, ou seja, em sua opinião, *simultaneamente* da sociedade e da linguagem, a partir do "puro estado de natureza". Por isso deve pôr entre parênteses tudo o que Condillac toma como dado e é isso, com efeito, o que pretende fazer.

O conceito de *natureza* traz aqui, pois, a carga da cientificidade, tanto na exigência da explicação natural (não sobrenatural) como na referência última ao estado de pura natureza (pré-social, pré-histórica, pré-lingüística etc). O campo da análise, da regressão genealógica, da explicação de funcionamento, é aberto como tal na exigência de naturalidade. Não queremos dizer que o *próprio* Rousseau tenha aberto esse campo e essa exigência. Queremos simplesmente reconhecer, por certos signos, que ele está preso nessa abertura cuja história e sistema permanecem a constituir. A dificuldade da tarefa é tal, e tal a renovação teórica ou metodológica exigida, que esse assinalar de signos só os pode atribuir, consignar, situar como pedras de espera.

Antes mesmo de nos perguntarmos se a naturalidade e a originalidade naturais não são ainda funções teológicas no discurso de Rousseau — e, em geral, em todo o discurso —, precisemos a crítica dirigida a Condillac. Poder-se-ia mostrar — mas não é aqui o meu propósito — que o procedimento de Condillac não está tão afastado, no seu princípio, do de Rousseau e que a referência teológica se acomoda muito bem com o desejo de explicação natural: "Adão e Eva não ficaram a dever à experiência o exercício das operações da sua alma e, ao saírem das mãos de Deus, ficaram, por meio de um extraordinário auxílio, em estado de refletir e comunicar entre si os seus pensamentos. Mas suponho que, algum tempo depois do dilúvio, duas crianças, de um e de outro sexo, ter-se-ão extraviado nos desertos antes de terem conhecido o uso de qualquer signo. Autoriza-me a isso o fato que assinalei. Quem sabe se não existirá mesmo algum povo que deva a sua origem a um tal acontecimento? Permitam-me que eu o suponha; a questão é a de saber como é que essa nova nação constitui uma língua..." Mais adiante, no final de uma nota: "Se eu suponho duas crianças na necessidade de imaginar até os primeiros signos da linguagem é porque me pareceu que não bastaria a um filósofo dizer que uma coisa foi feita por vias extraordinárias; mas que seria seu dever explicar como ela *poderia* ter sido feita por meios naturais[4]. Sublinho este condicional que suporta toda a cientificidade do intento.

Condillac não renuncia, portanto, nem à explicação natural nem a reunir a questão da origem das línguas com a da origem das sociedades. A certeza teológica conjuga-se com a explicação natural segundo um esquema muito clássico em que os conceitos de natureza, de experiência, de criação e de queda são rigorosamente inseparáveis. (O exemplo mais notável de um tal "sistema" é sem dúvida o de Malebranche, que só recordo aqui em virtude da sua influência bem conhecida sobre Rousseau.) O acontecimento do dilúvio, do qual encontraremos o análogo em Rousseau, liberta aqui o funcionamento da explicação natural.

Isso não impede Rousseau de separar-se de Condillac, no ponto em que precisamente lhe censura o considerar como dado aquilo que se trata de explicar, a "saber, uma espécie de sociedade já estabelecida entre os inventores da linguagem..." Rousseau não censura tanto a Condillac a recusa de qualquer modelo de explicação natural — isso seria injusto — mas a não radicalização do seu conceito de natureza: Condillac não desceria ao puro estado de natureza para analisar o surgimento da linguagem: "Seja-me permitido considerar por um instante os embaraços da origem das línguas. Poder-me-ia contentar aqui em citar ou assinalar as investigações que o Abade de Condillac realizou sobre esta matéria, as quais confirmam plenamente o meu sentir e que, provavelmente, lhe oferecem a primeira idéia. Mas uma vez que a maneira como este filósofo resolve as dificuldades que se pôs a si mesmo sobre a origem das línguas instituídas mostra que ele supôs o que eu ponho em questão, a saber, uma espécie de sociedade já estabelecida entre os inventores da linguagem, creio que, remetendo para as suas reflexões, lhes devo acrescentar as minhas[5]..."

Condillac teria portanto cometido aquilo a que Rousseau, um pouco mais adiante, chama "o erro dos que, refletindo sobre o Estado de Natureza, transferem para aí as idéias adquiridas na Sociedade...".

A preocupação propriamente científica marcar-se-ia portanto na decisão de não recorrer senão a causas puramente naturais. Tal é o motivo sobre o qual se abre o *Ensaio sobre a origem das línguas*[6], desde o seu primeiro parágrafo: "É necessário recuar, para o dizer, a uma qualquer razão que se ligue ao local e que seja anterior aos próprios

4. *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos, obra em que se reduz a um único princípio tudo o que se refere ao entendimento*, 1746 (II, 1, 1).
5. Segundo *Discurso*, ed. de la Pléiade, t. III, p. 146. Sobre todos os problemas da linguagem em Rousseau, remeto especialmente para as preciosíssimas notas de Jean Starobinski nessa edição; e, naturalmente, para os outros trabalhos do mesmo autor sobre Rousseau, em particular para a *Transparência e o obstáculo* (Plon).
6. Sobre o *Ensaio*, cf. a edição, notavelmente comentada, de Ch. Porset (ed. Ducros).

costumes: a fala, sendo a primeira instituição social, apenas deve a sua forma a causas naturais". Ora, sem mesmo entrar no conteúdo da genealogia natural da linguagem que Rousseau nos propõe, notemos que o dito "corte epistemológico" corresponde paradoxalmente a uma espécie de ruptura no campo da causalidade natural. Se a "fala", "primeira instituição social, não deve a sua forma [7] senão a causas naturais", estas agem elas próprias como forças de ruptura com a natureza, instaurando assim *naturalmente* uma ordem radicalmente *heterogênea* à ordem natural. As duas condições — aparentemente contraditórias — seriam assim satisfeitas pela constituição de um campo e de um objeto científicos, aqui, a linguagem: uma causalidade natural, continuamente natural, e uma ruptura que desenha a autonomia e a originalidade irredutíveis de um domínio. A questão da origem suspender-se-ia por si mesma, não requereria já uma descrição genealógica contínua, real e natural, senão para ser apenas o índice de uma descrição estrutural interna.

Nada disso se desenvolve sem uma certa dificuldade e sem uma certa incoerência, da qual não faltou quem acusasse Rousseau. E isso com tanto mais facilidade quanto ele próprio parece em várias ocasiões renunciar à explicação natural e admitir uma espécie de interrupção violenta — catastrófica — na concatenação da causalidade natural. Interrupção arbitrária, interrupção do arbitrário. Decisão pela qual o arbitrário e a convenção puderam instituir-se; reencontrar-se-lhe-ia a necessidade em todos os pontos em que é autorizada a oposição natureza/arbitrário etc. Antes de definir a necessidade dessa ruptura e desse fracasso pelo menos aparente, antes de sublinhar a motivação científica e heurística que aqui se mescla com o seu contrário, recordemos rapidamente os pontos de aparição bem conhecidos.

1. Depois de ter tentado, por ficção, uma derivação das línguas a partir da dispersão primitiva no estado de pura natureza, a partir do núcleo biológico que une a mãe ao filho [8], Rousseau tem de recuar e

7. Importa prestar atenção a esta palavra "forma": as causas naturais devem produzir a variedade das formas *da* fala como variedade *das* línguas. O *Ensaio* dá conta disso por intermédio da física, da geografia, da climatologia. É esta distinção entre *a fala* e *as línguas* que sustenta a noção de forma no início do *Ensaio*: "A fala distingue os homens entre os animais: a linguagem distingue as noções entre si; não sabemos de onde um homem é senão depois de ele ter falado. O uso e a necessidade fazem com que cada um aprenda a língua da sua terra; mas o que é que faz com que essa língua seja a língua da sua terra e não a de uma outra? É necessário recuar, para o dizer, a uma qualquer razão que se ligue ao local e que seja anterior aos próprios costumes: a fala, sendo a primeira instituição social, apenas deve a sua forma a causas naturais". Mas a seqüência do texto permite talvez entender a variedade das formas para além da diversidade das línguas orais, até à multiplicidade de "substâncias de expressão", dos meios de comunicação. Esses meios são os sentidos e cada sentido tem a sua linguagem. Ver *infra*, "A clausura dos conceitos" — 2.

8. Segundo *Discurso*, p. 147.

supor "essa primeira dificuldade vencida": "Notar ainda que, tendo a Criança de explicar as suas necessidades e, conseqüentemente, mais coisas a dizer à Mãe do que a Mãe à Criança, é ela que deve assumir as maiores responsabilidades da invenção e a língua que emprega deve ser em grande parte obra sua; o que faz multiplicar tantas Línguas quantos os indivíduos que há para as falar, para o que contribui ainda a vida errante que não deixa a nenhum idioma tempo para tomar consistência; porque dizer que a Mãe dita à criança as palavras das quais ela se deverá servir para lhe pedir esta ou aquela coisa mostra bem como se ensinam as Línguas já formadas, mas não ensina de maneira alguma como elas se formaram. *Suponhamos vencida essa primeira dificuldade: transponhamos por um momento o espaço imenso que teve de existir entre o puro estado de Natureza e a necessidade das Línguas; e procuremos, supondo-as necessárias, como elas se puderam estabelecer. Nova dificuldade, pior ainda do que a precedente; porque se os homens tiveram necessidade da fala para aprender a pensar, tiveram ainda mais necessidade de saber pensar para descobrir a arte da fala...*" (grifo meu.)

2. E, mais adiante, no momento mesmo em que considerou como dados, *por suposição*, o "espaço imenso que teve de existir entre o puro estado de Natureza e a necessidade das Línguas" e a solução do círculo que requer a fala antes do pensamento e o pensamento antes da fala, Rousseau tem ainda, *por uma terceira vez*, de recuar perante a *terceira dificuldade*; tem mesmo que simular então a renúncia à explicação natural para recorrer à hipótese da instituição divina. É verdade que, no intervalo entre a suposição e a resignação aparentes, ele terá proposto toda uma teoria da linguagem: teoria funcional, sistemática, estrutural, desenvolvida no momento e sob o pretexto de uma questão genética, de uma problemática fictícia da origem.

Aproximaremos a forma da renúncia aparente, no *Discurso*, no momento da terceira dificuldade ("Quanto a mim, surpreendido com as dificuldades que se multiplicam, e convencido da impossibilidade quase demonstrada de que as Línguas tenham podido nascer e estabelecer-se por meios puramente humanos, deixo a quem quiser empreendê-la a discussão deste difícil problema, de saber o que é que foi mais necessário, se a Sociedade já unida para a constituição das Línguas ou as línguas já inventadas para o estabelecimento da Sociedade" [p. 151], de uma certa forma do *Ensaio* onde, perante a necessidade de reconhecer uma irrupção imprevisível e inexplicável para a origem das línguas (passagem do grito inarticulado para a articulação e a convenção), Rousseau cita sem criticá-la, ainda que sem assumi-la, simplesmente para ilustrar a dificuldade da explicação natural, a hipótese teológica do Padre Lamy: "Em todas as línguas as exclamações mais vivas são inarticuladas; os gritos, os gemidos são simples vozes; os mudos, isto é, os surdos, não

produzem senão sons inarticulados. O padre Lamy não concebe mesmo que os homens tenham alguma vez podido inventar outros se Deus lhes não tivesse expressamente ensinado a falar [9]".

As três dificuldades têm a mesma força: círculo pelo qual a tradição (ou transmissão) e a língua, o pensamento e a língua, a sociedade e a língua se precedem uma à outra, postulam-se e produzem-se reciprocamente. Mas estes embaraços aparentes e aparentemente reconhecidos têm um reverso do qual constituem, de certa forma, o preço. É que o círculo, como círculo vicioso, como círculo lógico, constitui de imediato a autonomia rigorosamente limitada, fechada e original de um campo. Se não há entrada no círculo, se este é fechado, se já se está sempre instalado nele, se ele já começou sempre a arrastar-nos no seu movimento, em qualquer ponto que nele entremos, é porque forma uma figura perfeitamente inderivável, por um movimento de causalidade contínua, de outra coisa que não ela própria. Uma iniciativa absoluta, absolutamente irruptiva, estabeleceu-o decisivamente, simultaneamente aberto e fechado. A sociedade, a língua, a convenção, a história etc, formam, com todas as possibilidades que lhes são solidárias, um sistema, uma totalidade organizada cuja originalidade pode constituir o objeto de uma teoria. Para além dos seus efeitos negativos esterelizantes, para além da questão à qual parece não se poder responder logicamente, o "círculo lógico" delimita positivamente um círculo epistemológico, um campo cujos objetos serão específicos. O estudo deste campo como tal tem como condição que em certo ponto a derivação genética e fatual seja interrompida. Genealogia ideal ou descrição estrutural, eis sem dúvida o projeto de Rousseau. Citemos mais uma vez este texto:

9. *Ensaio*, cap. IV. Sobre o Padre Lamy, remeto para o estudo de Geneviève Rodis-Lewis, "Um teórico da linguagem no século XVII; Bernard Lamy", em *Le Français moderne*, Janeiro de 1968, pp. 19-50. Rousseau recorda nas *Confissões* tudo o que ele deve ao Padre Lamy: "um dos meus autores favoritos cujas obras releio ainda com prazer" (p. 238). Um pouco mais acima: "Este gosto que eu tinha por ele [M. Salomon] ampliava-se aos assuntos de que ele tratava e eu comecei a procurar os livros que me ajudassem a compreendê-lo melhor. Os que introduziam a devoção pelas ciências eram os que mais me convinham; tais eram particularmente os da Oratória e de Port-Royal. Lancei-me a lê-los, ou melhor, a devorá-los. Entre eles veio-me ter às mãos um do Padre Lamy, intitulado *Conversações sobre as ciências*. Era uma espécie de introdução ao conhecimento dos livros que delas tratavam. Li-o e reli-o uma centena de vezes; resolvi fazer dele o meu guia" (p. 232). Poderíamos salientar mais do que uma correspondência entre as duas teorias da linguagem, particularmente quanto às relações entre fala e escrita. Pode-se ler na *Retórica* do Padre Lamy: "As palavras sobre um papel são como um corpo morto estendido sobre a terra. Na boca daquele que as profere elas são eficazes; sobre o papel ficam sem vida, incapazes de produzir os mesmos efeitos". (p. 285). E "um discurso escrito está morto", "o tom, os gestos, a fisionomia do rosto daquele que fala sustenta as suas palavras" (citado por G. Rodis-Lewis, *art. cit.*, p. 27)...

"Comecemos, pois, por afastar todos os fatos, porque eles em nada dizem respeito à questão. Não se deve tomar as Investigações nas quais se pode entrar sobre este assunto como verdades históricas, mas apenas como razões hipotéticas e condicionais; mais próprias para esclarecer a Natureza das coisas do que para mostrar a verdadeira origem e semelhantes às que sempre fazem os nossos Físicos sobre a formação do Mundo" (pp. 132-133).

3. É o que dá conta, no *Ensaio*, da intervenção absolutamente imprevisível desse "ligeiro movimento" de dedo que produz o nascimento da sociedade e das línguas. Como o sistema do estado de Natureza não poderia sair *dele mesmo*, não poderia por si mesmo sair dele mesmo (segundo *Discurso*, p. 162), não poderia, portanto, interromper-se espontaneamente, era sem dúvida necessário que uma causalidade perfeitamente exterior viesse provocar — *arbitrariamente* — essa saída, que mais não é, precisamente, que a *possibilidade do arbitrário*. Mas essa causalidade arbitrária e exterior deveria também agir por vias naturais ou quase-naturais. A causalidade de ruptura deveria ser simultaneamente natural e exterior ao estado de pura Natureza e, particularmente, ao estado da natureza, ao estado da terra correspondente ao estado de natureza. Só uma *revolução terrestre*, ou, mais do que isso, uma catástrofe da revolução terrestre pode fornecer o modelo dessa causalidade. É o centro do *Ensaio*: "Suponham uma perpétua Primavera sobre a terra; suponham por todo lado água, gado, pastagens; suponham os homens, saindo das mãos da natureza, uma vez dispersos por entre tudo isto: não consigo imaginar como eles teriam alguma vez renunciado à sua liberdade primitiva e abandonado a vida isolada e pastoral, tão adequada à sua indolência primitiva, para se imporem, sem necessidade, a escravatura, os trabalhos, as misérias inseparáveis do estado social. Aquele que quis que o homem fosse sociável tocou com o dedo o eixo do globo e inclinou-o sobre o eixo do universo. Com este ligeiro movimento vejo mudar a face da terra e decidir-se a vocação do gênero humano; ouço ao longe os gritos de alegria de uma multidão enlouquecida; vejo edificar os palácios e as cidades; vejo nascer as artes, as leis, o comércio; vejo os povos formarem-se, ampliarem-se, dissolverem-se, sucederem-se como ondas do mar; vejos os homens reunidos em alguns pontos do seu território para aí se devorarem mutuamente e fazer do resto do mundo um terrível deserto, digno monumento da união social e da utilidade das artes" [10].

Esta ficção tem a vantagem de desenhar um modelo de explicação da *saída da natureza para fora de si*; esta saída é simultaneamente absolutamente natural e absolutamente artificial, deve simultaneamente

10. Cap. IX. Cf. também o Fragmento sobre *A influência dos climas sobre a civilização* (Pl. t. III, p. 531) e *De la grammatologie*, p. 360 ss.

respeitar e violar a legalidade natural. A natureza *inverte-se a si mesma*, o que só pode fazer a partir de um ponto de exterioridade absoluta em relação a ela mesma, ou seja, de uma força simultaneamente nula e infinita. No mesmo lance, este modelo respeita a heterogeneidade das duas ordens ou dos dois momentos (natureza e sociedade, não-linguagem e linguagem etc) e coordena, segundo aquilo a que, em outro lugar, analisamos sob o nome de *suplementaridade*[11], o contínuo e o descontínuo. Por que a irrupção absoluta, a revolução imprevisível que tornou possíveis a linguagem, a instituição, a articulação, o arbitrário etc, mais não fez todavia do que desenvolver *virtualidades* já presentes no estado da pura natureza? Como se diz no segundo *Discurso*: "...a *perfectibilidade*, as virtudes sociais e as outras faculdades que o Homem Natural recebera em potência não podiam nunca desenvolver-se por elas mesmas...; tinham para isso necessidade do concurso fortuito de várias causas exteriores que podiam nunca ter surgido e sem as quais ele teria permanecido eternamente na sua condição primitiva" (p. 162).

A noção de virtualidade assegura portanto uma função de coesão e conexão entre as duas ordens descontínuas, como entre duas temporalidades — progressão insensível e ruptura cortante — que cadenciam a passagem da natureza para a sociedade [12]. Mas, mesmo que os conceitos de pura natureza e de virtualidade, mesmo que o movimento original do dedo possam ainda substituir a hipótese teológica, mesmo que se faça algures apelo à Providência divina, permanece verdade que Rousseau pode pretender abster-se de direito, numa certa superfície do seu discurso, de qualquer explicação sobrenatural e, pondo entre parênteses toda história e toda cronologia fatual, propor uma ordem estrutural da origem e da função da linguagem. Ao fazê-lo, respeitando inteiramente a ordem original da língua e da sociedade, coloca-a e mantém-na sistematicamente em correlação com a ordem da natureza e, antes de mais, com a ordem geológica ou geográfica dessa natureza. É assim que a tipologia das línguas será orientada, no *Ensaio*, por uma topologia geral e que se terá em conta a "direrença local" na origem das línguas (cap. VII). À oposição sul/norte corresponde a oposição das línguas de paixão às línguas de necessidade que se distinguem pela predominância atribuída nestas à articulação, naquelas à acentuação, nestas à consoante, naquelas à vogal, nestas à exatidão e à propriedade, naquelas à metáfora. Estas — as línguas do norte — prestam-se melhor à

11. *Ibidem*.

12. Ao mesmo tempo que marca a ruptura absoluta que deve separar — por direito e estruturalmente — a natureza e a língua ou a sociedade, Rousseau alude "aos sacrifícios inconcebíveis e ao tempo infinito que teve de custar a primeira invenção das Línguas" (*Discurso*, p. 146), ao "progresso quase insensível dos primórdios"; "porque quanto mais lentamente se sucediam os acontecimentos, mais rapidamente podiam ser descritos" (p. 167).

escrita; as outras recusam-se-lhe naturalmente. Teremos portanto uma série de correlações. No pólo da origem, mais próximos do nascimento da língua, é a cadeia origem-vida-sul-verão-calor-paixão-acentução-vogal-metáfora-canto etc. No outro pólo, à medida que nos afastamos da origem: decadência-doença-morte-norte-inverno-frio-razão-articulação-consoante-propriedade-prosa-escrita. Mas, por um estranho movimento, quanto mais nos afastamos da origem, mais tendemos a regressar aquém da origem, em direção a uma natureza que *não* despertou *ainda* para a fala e para tudo o que nasce com ela. E, entre as duas ordens de suplementaridade, relações ordenadas de suplementaridade: a segunda série acrescenta-se à primeira para *substituí-la*, mas, suprindo-lhe uma falta, para acrescentar-lhe qualquer coisa de novo, uma adição, um *acidente*, um excedente que *não deveria ter* aparecido. Fazendo-o, cavará uma nova falta ou agravará a falta original, o que requererá um novo suplemento etc. A mesma lógica opera na classificação — histórica e sistemática — das escritas: a três estados do homem-sociedade (povos selvagens, bárbaros ou policiados) correspondem três tipos de escrita (pictográfica, ideográfica, fonética) [13]. Mas ainda que a escrita tenha uma relação ordenada com o estado da língua ("Um outro meio de comparar as línguas e ajuizar da sua antiguidade extrai-se da escrita." *Ensaio*, cap. V), o seu sistema forma uma totalidade, independente na sua organização interna e no seu princípio: "A arte de escrever não se liga de modo algum à de falar. Liga-se a necessidades de uma natureza totalmente diferente, que nascem mais cedo ou mais tarde, segundo as circunstâncias diferentes da duração dos povos (*ibidem*)".

Tais seriam, reduzidos ao seu esquema mais pobre, mais geral, mais principal, os motivos de uma abertura do campo lingüístico. Rousseau, *ele mesmo* e *só*, praticou esta abertura ou está já aprisionado e compreendido nela? A questão não está ainda suficientemente elaborada, os seus termos são ainda demasiado ingênuos, a alternativa é ainda demasiado sumária para que sejamos tentados a dar aqui uma resposta. Nenhuma problemática, nenhuma metodologia nos parecem hoje em estado de se medir efetivamente com as dificuldades que efetivamente se anunciam sob estas questões. Diremos portanto, sem grande risco, sempre em forma de pedra de espera, que, não obstante a massa de empréstimos, a geografia complicada das fontes, a situação passiva de

13. "Estas três maneiras de escrever correspondem muito exatamente aos três diversos estados sob os quais podemos considerar os homens reunidos numa nação. A pintura dos objetos adequa-se aos povos selvagens; os signos das palavras e das proposições aos povos bárbaros; e o alfabeto aos povos policiados" (cap. V). "À divisão precedente ligam-se os três estados do homem considerado em relação à sociedade. O selvagem é caçador, o bárbaro é pastor, o homem civil é lavrador" (cap. IX).

um meio, aquilo que empiricamente se recorta sob o título de "obra de Jean-Jacques Rousseau" dá-nos a ler um esforço relativamente original e relativamente sistemático para delimitar o campo da ciência lingüística. Talvez receba-se hoje com mais facilidade a pobreza destas proporções se se imaginar as imprudências, mesmo as tontices, de que elas nos protegem, pelo menos provisoriamente.

Não se tratava, bem entendido, de comparar o conteúdo do saber lingüístico descoberto em tal campo com o conteúdo do saber lingüístico moderno. Mas a desproporção que tornaria irrisória essa comparação é uma desproporção de conteúdo: reduz-se maciçamente quando se trata das intenções teóricas, dos lineamentos, dos conceitos fundamentais.

A clausura dos conceitos

Seremos tentados a inverter o percurso de verificação e a fazer aparecer, a partir de certas tentativas exemplares da lingüística moderna, o fio que reconduz a Rousseau. Não poderemos aqui insistir senão no exemplo da lingüística e da semiologia saussurianas, nisso justificados simultaneamente pela importância desse tronco das teorias modernas e pela evidência ou número de analogias que ele nos promete.

1. Rousseau e Saussure concedem um privilégio ético e metafísico à voz. Ambos estabelecem a inferioridade e a exterioridade da escrita em relação ao "sistema interno da língua" (Saussure) e este gesto, que tem conseqüências no conjunto dos seus discursos, exprime-se em fórmulas cuja semelhança literal é por vezes surpreendentes. Assim,

Saussure: "Linguagem e escrita são dois sistemas de signos distintos; a única razão de ser do segundo é a de representar o primeiro" (*Cours de linguistique générale*, p. 45).

Rousseau: "As línguas são feitas para serem faladas, a escrita só serve como suplemento da fala..., a escrita não é senão a representação da fala" (Fragmento sobre a *Pronúncia*, ed. de la Pléiade, t. II, pp. 1249-1252).

Saussure: "Quando se diz que é preciso pronunciar uma letra deste ou daquele modo, toma-se a imagem pelo modelo... Para explicar esta bizarrice, acrescenta-se que, neste caso, trata-se de uma pronúncia excepcional" (p. 52).

Rousseau: "A escrita não é senão a representação da fala; é bizarro que se ponha mais cuidado em determinar a imagem do que o objeto" (*ibidem*).

E podia-se multiplicar as citações para mostrar que ambos receiam os efeitos da escrita sobre a fala e os condenam de um ponto

de vista moral. Todas as invectivas de Rousseau contra uma escrita que "altera" e "debilita" a língua, entrava a liberdade ou a vida (*Ensaio*, cap. V e XX) encontram eco nas precauções de Saussure: "O objeto lingüístico não se define pela combinação da palavra escrita e da palavra falada: só este constitui por si só esse objeto" (p. 45). "A escrita oculta a visão da língua: não se trata de uma vestimenta mas de um disfarce" (p. 51). A ligação da escrita e da língua, é "superficial", "factícia". E, contudo, a escrita "usurpa o papel principal" e "a relação natural é invertida" (p. 47). A escrita é pois uma "armadilha", a sua ação é "viciosa" e "tirânica" (hoje diríamos *despótica*); os seus delitos são monstruosidades, "casos tetarológicos", "a lingüística deve observá-los num compartimento especial" (p. 54). Por fim, Rousseau e Saussure consideram a escrita não-fonética — por exempo a característica de tipo leibniziano — como o mal em si mesmo [14].

2. Ambos fazem da lingüística uma parte da semiologia geral, não sendo esta senão um ramo da psicologia social que depende da psicologia geral e da antropologia geral.

Saussure: "Pode-se conceber uma ciência que estuda a vida dos signos no seio da vida social; ela formaria uma parte da psicologia social e, conseqüentemente, da psicologia geral; chamá-la-emos *semiologia* (do grego *semeîon*, "signo"). Ela ensinar-nos-ia em que consistem os signos, quais as leis que os regem. Uma vez que ela não existe ainda não podemos dizer o que ela será; mas ela tem direito à existência, o seu lugar está antecipadamente determinado. A lingüística não é senão uma parte dessa ciência geral, as leis que a semiologia vier a descobrir serão aplicáveis à lingüística e esta encontrar-se-á assim ligada a um domínio bem definido do conjunto dos fatos humanos. Cabe ao psicólogo determinar o lugar exato da semiologia" (p. 33).

Rousseau propunha-nos também, desde o primeiro capítulo do *Ensaio sobre a origem das línguas* ("Diversos meios de comunicar os nossos pensamentos"), uma teoria geral dos signos ordenada segundo as regiões da sensibilidade que fornecem as diversas substâncias significantes. Essa semiologia geral faz parte de uma sociologia e de uma antropologia gerais. A fala é a "primeira instituição social", não é pois possível estudá-la senão estudando a origem e a estrutura geral da sociedade e no interior de uma teoria geral das formas e das substâncias de significação. Essa teoria é inseparável de uma psicologia das paixões. Porque "a primeira invenção da fala não provém das necessidades, mas das paixões" (cap. XXI). "Mal um homem foi reconhecido por um outro como um ser capaz de sentir, de pensar e semelhante a ele, o desejo ou a necessidade de lhe comunicar os seus sentimentos e o seu

14. Cf. *De le grammatologie*, p. 57 e 429.

pensamento levou-o a procurar os meios de o fazer. Esses meios não podem ser extraídos senão dos sentidos, os únicos instrumentos pelos quais um homem pode agir sobre um outro. Eis, portanto, a instituição dos signos sensíveis para exprimir o pensamento. Os inventores da linguagem não fizeram este raciocínio, mas o instinto sugeriu-lhes a conseqüência dele. Os meios gerais pelos quais podemos agir sobre os sentidos de outrem limitam-se a dois, a saber, o movimento e a voz. A ação do movimento é imediata pelo tocar ou mediata pelo gesto: a primeira, tendo por limite a extensão do braço, não pode transmitir-se à distância; mas a outra chega tão longe quanto o raio visual. Assim restam apenas a vista e o ouvido como órgãos passivos da linguagem entre os homens dispersados". (Cap. I). Segue-se uma confrontação da língua do gesto e da língua da voz, as quais, ainda que sejam ambas "naturais", dependem diferentemente da convenção. Deste ponto de vista, Rousseau pôde, sem dúvida, fazer o elogio dos signos mudos, que são mais naturais e mais imediatamente eloqüentes. Mas, ligando a sociedade à paixão e à convenção, atribui um privilégio à fala no interior do sistema geral dos signos; e conseqüentemente à lingüística no interior da semiologia. É o terceiro ponto de comparação possível dos princípios ou do programa.

3. O privilégio da fala está ligado em particular, em Saussure como em Rousseau, ao caráter institucional, convencional, arbitrário, do signo. O signo verbal é mais arbitrário, pensam Rousseau e Saussure, do que os outros signos:

Saussure: "... os signos inteiramente arbitrários realizam melhor do que os outros o ideal do procedimento semiológico; é por isso que a língua, o mais complexo e o mais difundido dos sistemas de expressão, é também de todos o mais característico; neste sentido a lingüística pode tornar-se no padrão geral de toda a semiologia, ainda que a língua não seja senão um sistema particular" (p. 101).

Rousseau: "Ainda que a língua do gesto e a da voz sejam igualmente naturais, a primeira é mais fácil e depende menos de convenções" (cap. I). E, por outro, só a lingüística é uma ciência antropológica, social e psicológica, pois "a língua de convenção não pertence senão ao homem" (cap. I) e a origem da fala está na paixão e não na necessidade ("É portanto de crer que as necessidades ditaram os primeiros gestos e que as paixões arrancaram as primeiras vozes" (cap. II). Está aí a explicação para o fato de a língua ser originariamente metafórica (cap. III). A originalidade do domínio lingüístico liga-se à ruptura com a necessidade natural, ruptura que inaugura simultaneamente a paixão, a convenção e a fala.

4. Pela mesma razão e como o fará Saussure, Rousseau recusa qualquer pertinência ao ponto de vista fisiológico na explicação da

língua. A fisiologia dos órgãos fonatórios não é uma parte intrínseca da disciplina lingüística. Com os mesmos órgãos, sem qualquer diferença anatômica ou fisiológica assinalável, os homens falam e os animais não falam.

Saussure: "A questão do aparelho vocal é portanto secundária no problema da linguagem" (p. 26).

Rousseau: "A língua de convenção não pertence senão ao homem. Eis a razão porque os homens fazem progressos, para o bem ou para o mal, e os animais não fazem nenhuns. Essa única distinção parece levar-nos longe: pode-se explicá-la, diz-se, pela diferença dos órgãos. Estaria curioso para ver essa explicação" (*Ensaio*, cap. I. Encontrar-se-iam textos análogos, em virtude da atualidade e da acuidade deste debate no momento em que Rousseau redigia o *Dicionário de Música*. Cf. particularmente o artigo *Voz* e a crítica de Dodart, citado por Duclos na *Enciclopédia*, à "Declamação dos antigos").

5. Se o animal não fala é porque não articula. A possibilidade da linguagem humana, a sua emergência para fora do grito animal, o que torna possível o funcionamento da linguagem convencional, é portanto a *articulação*. A palavra e o conceito articulação desempenham no *Ensaio* um papel central, apesar do sonho de uma linguagem natural, de uma linguagem de canto inarticulado, sobre o modelo do *pneuma*. No *Curso*, logo depois de ter notado que a "questão do aparelho vocal é portanto secundária no problema da linguagem", Saussure encadeia: "Uma certa definição daquilo a que chamamos *linguagem articulada* poderia confirmar essa idéia. Em latim, *articulus*, significa 'membro, parte, subdivisão numa seqüência de coisas'; em matéria de linguagem, articulação pode designar quer a subdivisão da cadeia falada em sílabas quer a subdivisão da cadeia das significações em unidades significativas; é neste sentido que se diz em alemão *gegliederte Sprache*. Agarrando-nos a esta segunda definição, poderíamos dizer que não é a linguagem falada que é natural no homem, mas a faculdade de constituir uma língua, isto é, um sistema de signos distintos correspondendo a idéias distintas" (p. 26).

Poderíamos levar muito longe, bem para lá das generalidades programáticas e principais, o inventário destas analogias. Como o seu encadeamento é sistemático, pode-se dizer *a priori* que nenhum lugar de ambos os discursos lhe escapa absolutamente. Basta por exemplo que se autorize absolutamente, num e noutro, a oposição natureza/convenção, natureza/arbitrário, ou animalidade/humanidade, os conceitos de signo (significante/significado) ou de representação (representante/representado) etc, para que a totalidade do discurso seja totalmente afetada. Os efeitos de semelhante oposição — que sabemos

remontar para além de Platão — podem dar lugar a uma análise infinita à qual não escapa nenhum elemento do texto. Essa análise está pressuposta de direito em toda e qualquer questão, por necessária e legítima que ela seja, sobre a especificidade dos efeitos de uma mesma oposição em textos diferentes. Mas os critérios clássicos destas diferenças ("língua", "época", "autor", "título e unidade da obra" etc) são igualmente derivados e tornam-se hoje profundamente problemáticos.

No interior do sistema de uma mesma conceitualidade fundamental (fundamental por exemplo no ponto em que a oposição da *physis* aos seus outros — *nomos, technè* — que abriu toda a série de oposições natureza/lei, natureza/convenção, natureza/arte, natureza/sociedade, natureza/liberdade, natureza/história, natureza/espírito, natureza/cultura etc, dominou, através da "história" das suas modificações, todo o pensamento e toda a linguagem da filosofia da ciência até o século XX), o jogo das implicações estruturais, a mobilidade e a intrincação dos estratos sedimentares, são suficientemente complexos, suficientemente pouco lineares, para que a mesma coação dê lugar a transformações surpreendentes, a trocas parciais, a desfasamentos sutis, a recuos etc. É assim que, por exemplo, poder-se-á criticar legitimamente certos elementos do projeto saussuriano e deste modo reencontrar os motivos pré-saussurianos; ou ainda criticar Saussure a partir de Saussure ou mesmo a partir de Rousseau. Isso não impedirá que "tudo se mantenha" de uma certa maneira no interior do discurso de "Saussure" e no parentesco que o liga a "Rousseau". Simplesmente, esta unidade da totalidade deve ser diferenciada diversamente do que é habitual fazer-se, para poder dar conta deste jogo. É somente sob esta condição que se poderá, por exemplo, explicar a presença, no texto de "Rousseau", dos motivos indispensáveis a lingüistas que, não obstante a sua dívida em relação a Saussure, lhe não criticam menos o seu fonologismo, o seu psicologismo (Hjelmsev) [15], o seu taxinomismo (Chomsky) [16]. É prestando atenção à sutileza destes deslocamentos que se poderá detectar no segundo *Discurso* e no *Ensaio sobre a origem das línguas* as premissas conceituais da glossemática e da teoria da gramática generativa. Aí veremos rapidamente operarem, sob outros nomes, as oposições combinadas das noções de "substância" e de "forma", de "conteúdo" e de "expressão" e cada uma das duas primeiras alternativamente aplicada, como na glossemática, a cada uma das duas últimas. E como não acreditar Rousseau de tudo aquilo que se acredita a "lingüística cartesiana"? Aquele que começara pela *Lógica de Port-Royal* não

15. "A estratificação da linguagem", 1954, em *Essais linguistiques*, p. 56 e os *Prolégomènes à une théorie du langage*, 1943, trad. fr. Canger, Ed. de Minuit, 1971.
16. Cf. por exemplo *Current Issues in Linguistique Theory* (1954), p. 23 ss.

associou, desde o início, o tema da criatividade da linguagem ao de uma gênese estrutural da gramaticalidade geral? [17].

Uma vez mais, não se trata de comparar o conteúdo das doutrinas, a riqueza dos saberes positivos; apenas de salientar a repetição ou a permanência, num estrato profundo do discurso, de certos esquemas fundamentais e de certos conceitos diretores. Depois, a partir daí, começar a elaborar questões. Sobre a possibilidade, sem dúvida, de semelhantes "antecipações" que alguns podiam de repente considerar "espantosas". Mas também sobre uma certa clausura dos conceitos: sobre a metafísica na lingüística ou, se se quiser, sobre a lingüística na metafísica.

17. Por exemplo, na Primeira Parte do segundo *Discurso*, quando Rousseau descreve a ordem na qual se produz a "Divisão do Discurso nas suas partes constituitivas", a origem da distinção entre o sujeito e o atributo, o verbo e o nome, a partir da indiferenciação primitiva ("eles deram a cada palavra o sentido de uma proposição completa"... "inicialmente os substantivos não foram senão outros tantos nomes próprios", "o infinitivo — o presente do infinitivo — foi o único tempo dos verbos e, no que respeita aos adjetivos, a noção deles só pode ter-se desenvolvido com muita dificuldade, porque todo o adjetivo é uma palavra abstrata e as abstrações são operações difíceis para o espírito" etc (p. 149). Descrição ainda, como é evidente, de uma ordem mais do que uma história, ainda que esta última distinção já não seja pertinente numa lógica da suplementaridade.

A FORMA E O QUERER-DIZER*
Nota sobre a fenomenologia da linguagem

To gar ikhnos tou amorphou morphê
Plotino

A fenomenologia criticou a metafísica no seu ser apenas para restaurar. Disse-lhe o seu ser para a despertar para a essência da sua tarefa, para a originalidade autêntica do seu intento. As *Méditations cartésiennes* lembram-no nas suas páginas finais: contra a especulação "aventureira" contra a metafísica "ingênua" e "degenerada", é necessário voltar ao projeto crítico da "filosofia primeira". Se certas metafísicas levantam suspeitas, se mesmo o todo da metafísica no seu ser é "suspenso" pela fenomenologia, esta não exclui a "metafísica em geral".

O conceito de *forma* poderia servir de fio condutor se se quisesse seguir na fenomenologia este movimento de crítica purificadora. Se a palavra "forma" traduz de maneira assaz equívoca várias palavras gregas, pode-se todavia estar certo de que estas últimas remetem todas a conceitos fundadores da metafísica reinscrevendo as palavras gregas (*eidos* e *morphè* etc) na língua fenomenológica, jogando com as diferenças entre o grego, o latim e o alemão, Husserl pretendeu certamente subtrair os conceitos às interpretações metafísicas ocasionais, tardias, acusadas de ter deixado em depósito, na palavra, toda a carga de uma sedimentação invisível [1]. Mas foi sempre para aí reconstituir, na ocasião, contra os *primeiros*, contra Platão e Aristóteles, um sentido *originário*, que começou a ser prevertido, a partir da sua inscrição na tradição. Quer se trate de determinar o *eidos* contra o "platonismo", a forma (*Form*) (na problemática da lógica e da ontologia formais) ou a *morphé* (na problemática da constituição transcendental e nas suas relações com a *hylé*) contra Aristóteles, o poder, a vigilância, a eficácia da crítica permanecem intra-metafísicos em todos os seus recursos. E como poderia

* Primeira versão publicada na *Revue internationale de philosophie*, 1967-3, n.º 81.
1. Cf. *Introduction aux Idées directrices pour une phénoménologie I (Idées I)*.

ser de outro modo? Desde que nos sirvamos do conceito de forma —, ainda que seja para criticar *um outro* conceito de forma —, devemos recorrer à evidência de uma origem de sentidos. E o meio desta evidência não pode ser senão a língua da metafísica. Nela sabemos o que "forma" quer dizer, como se regula a possibilidade das suas variações, qual o limite e em que campo se devem conter todas as contestações imagináveis a seu respeito. O sistema de oposições nas quais pode ser pensada qualquer coisa como a forma, a formalidade da forma, é um sistema finito. Não basta, por outro lado, dizer que "forma" tem para nós um *sentido*, um centro de *evidência*, ou que a sua essência nos é dada como tal: na verdade, este conceito não se deixa, jamais se deixou dissociar do do aparecer, do do sentido, do da evidência. Só uma forma é *evidente*, só uma forma tem ou é uma essência, só uma forma se apresenta como tal. Eis uma certeza que nenhuma interpretação da conceitualidade platônica ou aristotélica pode deslocar. Todos os conceitos pelos quais se pôde traduzir e determinar *eidos* ou *morphè* reenviam ao tema da *presença em geral*. A forma é a própria presença. A formalidade é o que da coisa em geral se apresenta, se deixa ver, se dá a pensar. Que o pensamento metafísico — e conseqüentemente a fenomenologia — seja pensamento do ser como forma, que nele o pensamento se pense como pensamento da forma e da formalidade da forma, não há aí, pois, nada senão de necessário e aí se descobre um último signo no fato que Husserl determina o *presente vivo (lebendige Gegenwart)* como a "forma" última, universal, absoluta, da experiência transcendental em geral.

Ainda que o privilégio da *theoria* não seja, na fenomenologia, tão simples como algumas vezes se pretendeu dizer, ainda que os teoretismos clássicos sejam aí profundamente repostos em questão, a dominação metafísica do conceito de forma não pode deixar de dar lugar a qualquer submissão ao olhar. Esta submissão seria sempre submissão do *sentido* ao olhar, do sentido ao sentido-da-visão, já que o sentido em geral é o próprio conceito de todo o campo fenomenológico. Poder-se-ia desenvolver as implicações de um tal *pôr diante do olhar*. Poder-se-ia fazê-lo em numerosas direções e procedendo a partir de meios aparentemente mais diversos da problemática e do texto fenomenológicos: mostrar, por exemplo, como este pôr diante do olhar e este conceito de forma permitem circular entre o projeto da ontologia formal, a descrição do tempo ou da intersubjetividade, a teoria latente da obra de arte etc.

Mas, se o sentido não é o discurso, a sua relação quanto a este *pôr diante do olhar* merece sem dúvida alguma atenção particular. Também escolhemos fechar aqui o ângulo e aproximarmo-nos antes de um texto relativo ao estatuto da linguagem em *Idées 1*. Entre a

determinação deste estatuto, o privilégio do formal e a predominância do teórico, uma certa circulação se organiza em sistema. E todavia a coerência parece aí trabalhada por um certo exterior desta relação com o exterior que é a relação com a forma. É desta circularidade e desta perturbação apenas que nós pretendemos relevar alguns signos a título preliminar, baseando-nos na certeza de que não só *Idées 1* não contradiz as *Recherches Logiques* sobre este ponto, explicita-as, pelo contrário, continuamente, mas que também nada, para além de *Idées 1*, jamais repôs expressamente estas análises em questão.

O querer-dizer no texto

Durante mais de dois terços do livro, tudo se passa como se a experiência transcendental fosse silenciosa, desabitada de qualquer linguagem; desertificada antes do mais pela expressividade como tal, visto que, depois das *Recherches*, Husserl determinou com efeito, a essência ou o *télos* da linguagem como expressão (*Ausdruck*). A descrição transcendental das estruturas fundamentais de qualquer experiência prossegue até ao fim da penúltima "Seção" sem que o problema da linguagem seja sequer aflorado. O mundo da cultura foi corretamente evocado, e o da ciência, mas mesmo se, de fato, os predicados da cultura e da ciência são impensáveis fora de um mundo de linguagem, adquire-se o direito, por razões de método, de não considerar a "camada" da expressão, de a colocar provisoriamente entre parênteses.

Este direito, Husserl apenas o pode reclamar se supuser que a expressividade constitui uma "camada" (*Schicht*) original e rigorosamente delimitada da experiência. Que os atos de expressão sejam originais e irredutíveis, propõem as *Recherches* uma insistente demonstração e que estava pressuposta em *Idées 1*. Pode-se, portanto, chegar, num determinado momento do itinerário descritivo, a considerar a expressividade lingüística como um problema circunscrito. E sabe-se já, nesse ponto da abordagem, que a "camada do logos" será compreendida na *estrutura mais geral* da experiência, aquela de que nós acabamos de descrever os pólos ou as correlações: a oposição em paralelo da noese e do noema. Seria já, portanto, adquirido, que, por mais original que seja, a camada do logos deveria organizar-se segundo o paralelismo da noese e do noema. O problema do "querer-dizer" (*bedeuten*)[2] é abordado no parágrafo 124, intitulado: "A camada noético-noemática do "logos". Ato e conteúdo do querer-dizer (*Bedeuten und Bedeutung*). A metáfora da *camada*

---

2. Tentei justificar esta tradução em *La voix et le phénomène, Introduction au probléme du signe dans la phénomènologie de Husserl*. (PUF, 1967), que reenvia sobretudo à primeira das *Recherches Logiques*.

(*Schicht*) tem duas implicações: por um lado o querer-dizer está fundado sobre algo que não ele próprio e esta dependência será incessantemente confirmada pela análise de Husserl. Por outro lado, constitui um estrato cuja unidade pode ser rigorosamente delimitada. Ora, se a metáfora da camada é acreditada ao longo desse parágrafo, não será menos suspeita nas últimas linhas. Esta suspeita não é puramente retórica, traduz uma inquietude profunda quanto à fidelidade descritiva do discurso. Se a metáfora da camada não responde à estrutura que se pretende descrever, como pôde servir durante tanto tempo? "Com efeito, é necessário não presumir demasiado da imagem da estratificação (*Schichtung*); a expressão não é uma espécie de verniz de cobertura (*übergelagerter Lack*) ou de vestimenta sobreposta; é uma formação espiritual (*geistige Formung*) que exerce novas funções intencionais relativamente à camada internacional subjacente (*an der intentionalen Unterschicht*) e que é afetada correlativamente pelas funções intencionais desta última[3].

Esta desconfiança em relação a uma metáfora manifesta-se no momento em que uma nova complicação da análise se torna necessária. Quis apenas aqui assinalar que o esforço para isolar a "camada" lógica da expressão encontra, *antes das dificuldades do seu tema*, as da sua *enunciação*. O discurso sobre o *lógico* do discurso embaraça-se no jogo das metáforas. A da camada, vê-lo-emos, está longe de ser a única.

Que se trate de delimitar o que, no discurso, assegura a função propriamente *lógica*; que a essência ou o *télos* da linguagem sejam aqui determinados como *lógicos*; que, como nas *Recherches*, a teoria do discurso reduz ao valor extrínseco a massa considerável do que, na linguagem, não é puramente *lógico*, é o que surge desde a abertura da análise. Uma metáfora trai desde logo a dificuldade desta primeira redução; esta dificuldade é precisamente a mesma que, no fim do parágrafo, solicitará novas explicitações e novas distinções. Ela terá sido apenas diferida e reconduzida. "A todos os atos considerados até agora entrelaçam-se (*verwebensich*) as camadas dos atos expressivos, os que são 'lógicos' no sentido específico, e que não convidam menos que os precedentes a uma elucidação do paralelismo entre noese e noema. Conhece-se a ambigüidade geral e inevitável do vocabulário que é condicionado por este paralelismo e que se clarifica sempre que as relações em questão venham à linguagem".

O *entrelaçamento (Verwebung)* da linguagem, do que na linguagem é apenas linguagem, e de outros fios da experiência, constitui um tecido.

3. Cito, em geral, a tradução francesa de P. Ricoeur e remeto para os preciosos comentários que a acompanham. Tive todavia, por razões que se prendem apenas à intenção desta análise, de sublinhar certas palavras alemãs e insistir na sua carga metafórica.

A palavra *Verbewung* reenvia para esta zona metafórica: as "camadas" são "tecidas", o seu intrincado é tal que não se pode distinguir a trama e a cadeia. Se a camada do logos fosse simplesmente *fundada*, poder-se-ia antecipá-la e deixar aparecer sob ela a camada subjacente dos atos e conteúdos não-expressivos. Mas, visto que esta superestrutura retroage, de maneira essencial e decisiva, sobre o *Unterschicht*, é-se obrigado, desde o início da descrição, a associar à metáfora geológica uma metáfora propriamente *textual*: é que tecido quer dizer *texto*. *Verweben* quer aqui dizer *texere*. O discursivo refere-se ao não-discursivo, a "camada" lingüística mistura-se com a "camada" pré-lingüística segundo o sistema regulado de uma espécie de *texto*. Sabe-se já — e Husserl reconhece-o que, de fato, pelo menos os fios secundários vão agir sobre os fios primários; no que assim se *urde*, é precisamente a operação do começo (*ordiri*) que jamais se deixa alcançar; o que se trama como linguagem, é que a trama discursiva se torna irreconhecível como trama e toma o lugar de uma cadeia que verdadeiramente não a precedeu. Esta textura é tanto mais inextrincável quanto mais é totalmente significante: os fios não-expressivos não são sem significação. Husserl tinha mostrado nas *Recherches* que a sua significação era então simplesmente de natureza *indicativa*. E, no parágrafo que nos ocupa, ele reconhece que as palavras *bedeuten* e *Bedeutung* podem ultrapassar largamente o campo "expressivo": "Encaramos unicamente o ato de ' querer-dizer ' (*bedeuten*) e o conteúdo do querer-dizer (*Bedeutung*). Originariamente, estas palavras referem-se apenas à esfera lingüística (*sprachliche Sphäre*), à esfera do 'exprimir' (*des Ausdrückens*). Mas não se pode evitar — e eis aí ao mesmo tempo um passo decisivo no conhecimento — estender o que as palavras querem dizer e de lhes fazer sofrer uma modificação conveniente que lhes permita aplicar-se duma certa maneira a qualquer esfera noético-noemática: portanto a todos os atos, quer eles estejam enredados (*verflochten*) com os atos de expressão quer não."

Face a esta textutra inextrincável, face a este enredo (*Verflechtung*)[4] que parece desafiar a análise, o fenomenólogo não se desencoraja. A sua paciência e a sua minúcia devem, por direito, desensarilhar o enredo. É o que dimana do "princípio" dos princípios da fenomenologia. Se a descrição não faz surgir do solo absoluta e simplesmente fundador da significação em geral, se um solo intuitivo e perceptivo, um alicerce de silêncio, não funda o discurso na presença originariamente dada da própria coisa, se a textura do texto é uma palavra irredutível, não só a descrição fenomenológica terá falhado como também o "princípio" descritivo terá ele próprio sido posto em questão. A efetuação deste desenredar constitui, portanto, o próprio motivo fenomenológico.

4. Sobre o sentido e a importância da *Verflechtung*, sobre o funcionamento deste conceito nas *Recherches*, cf. "La réduction de l'indice" *in La voix et le phénomène*.

Husserl começa por delimitar o problema, por simplificar ou purificar os dados. Procede a uma dupla exclusão ou, se se quiser, a uma dupla redução, segundo uma necessidade à qual se fez jus nas *Recherches* e que não será mais reposta em questão. *Por um lado*, põe-se fora de circuito a *face sensível* da linguagem, a sua face sensível e não material, o que se poderia chamar o "corpo próprio" animado (*Leib*) da linguagem. Visto que a expressão supõe segundo Husserl uma intenção de querer-dizer (*Bedeutung-sintention*), a condição essencial é portanto o ato puro da intenção animante e não o corpo ao qual, de modo misterioso, ela se une e dá vida. É esta unidade enigmática da intenção informante e da matéria informada que Husserl se concede o direito de dissociar no princípio. É por isso que, por outro lado, ele diferencia — para todo o sempre, parece — o problema da unidade das faces, o problema da alma e do corpo. "Partimos da distinção bem conhecida entre a face sensível da expressão, a face, por assim dizer, do seu corpo próprio (*leiblichen Seite*), e a sua face não sensível, 'espiritual'. Não temos que nos envolver numa discussão cerrada da primeira, nem do modo pelo qual as duas faces se unem. É evidente que sob esse título se designam problemas fenomenológicos não destituídos de importância" [5].

Sendo tomada esta dupla precaução, os contornos do problema aparecem mais nitidamente: quais são os traços distintivos que separam essencialmente a camada expressiva da camada pré-expressiva e como submeter a uma análise eidética os efeitos de uma sobre outra? Esta questão terá a sua plena formulação só depois de um certo progresso da análise: "... Como deve-se entender o 'exprimir' do 'exprimido'? Como é que os vividos expressivos se referem aos vividos não-expressivos e como é que estes últimos são afetados pela intervenção da expressão? Ser-se-á reenviado à sua 'intencionalidade' ao seu 'sentido imanente', à 'matéria' (*Materie*) e à qualidade (quer dizer ao caráter de ato da tese), à diferença que separa, por um lado, este sentido e esses momentos eidéticos que residem no pré-expressivo e, por outro lado, o que quer dizer o fenômeno expressivo em si com os momentos que lhe são próprios etc... A literatura contemporânea mostra de múltiplas maneiras a que ponto os graves problemas que acabamos de indicar são vulgarmente subestimados no seu sentido pleno e profundo".

É certo que este problema já tinha sido posto, nomeadamente no início da sexta das *Recherches Logiques*. Mas o caminho que ali conduziu é aqui diferente; não só por razões muito gerais (acesso a uma problemática expressamente transcendental, apelo à noção de noema, generalidade reconhecida da estrutura noético-noemática), mas em particular pela distinção, sobrevinda no intervalo, entre os conceitos de *Sinn* e *Bedeutung*. Não que Husserl aceite agora a distinção proposta por Frege e que tinha contestado nas *Recherches* [6]. Ele acha apenas cômodo reservar o par *bedeuten-Bedeutung* para a ordem do querer-dizer expressivo, para o discurso propriamente dito, e estender o conceito de *sentido (Sinn)* à totalidade da face noemática da experiência, quer ela seja ou não expressiva [7].

Desde que a extensão do *sentido* ultrapasse absolutamente a do *querer-dizer*, o discurso terá sempre de *esgotar* o seu sentido. Apenas poderá de uma certa maneira *repetir* ou *reproduzir* um conteúdo de sentido que não espera para ser aquilo que é [8]. O discurso fará apenas, se assim for, conduzir ao exterior um sentido constituído sem ele e antes dele. Eis uma das razões pelas quais a essência do querer-dizer lógico é determinada como expressão (*Ausdruck*). O discurso é, na sua essência, expressivo, porque consiste em conduzir ao exterior, em *exteriorizar*, um conteúdo de pensamento interior. Não se pode desligar do *sich aussern* de que falava a primeira das *Recherches* (§ 7).

Está-se já, portanto, na posse do primeiro traço distintivo da camada expressiva. Se, fisicamente ou não, ela *profere* apenas um sentido

5. Essas precauções foram tomadas e longamente justificadas nas *Recherches*. Bem entendido, essas justificações, para serem demonstrativas, não se mantêm menos no interior de oposições metafísicas tradicionais (alma/corpo, psíquico/físico, vivo/não-vivo, intencionalidade/não-intencionalidade, forma/matéria, significado/significante, inteligível/sensível, idealidade/empiricidade etc). Estas precauções serão reencontradas em particular na primeira das *Recherches*, que é, em suma, apenas a sua longa explicação, na quinta (c. II, § 19) e na sexta (c. I, § 7). Estas serão incessantemente confirmadas em *Logique formelle et logique transcendental* e em *L'origine de la Géometrie*.

6. § 15.

7. § 124, pág. 304. Por "discurso propriamente dito" não entendemos, evidentemente, discurso efetivamente e fisicamente proferido mas, seguindo as indicações de Husserl, animação da expressão verbal por um querer-dizer, por uma "intenção" que pode, sem ser essencialmente afetada, permanecer fisicamente silenciosa.

8. Poder-se-ia interrogar, deste ponto de vista, toda a estética latente da fenomenologia, toda a teoria da obra de arte que transparece através da didática dos exemplos, quer se trate de expor o problema do imaginário ou o estatuto da idealidade, desse "uma vez" da obra, cuja identidade ideal se pode reproduzir até ao infinito como *a mesma*. Um sistema e uma classificação das artes anuncia-se nesta descrição da relação entre o arquétipo e os exemplares reprodutivos. Será que a teoria husserliana da idealidade da obra de arte e das suas relações com a percepção pode dar conta das diferenças entre a obra musical e a obra plástica, entre a obra literária e a obra não literária em geral? E, por outro lado, será que as precauções tomadas por Husserl quanto à originalidade do imaginário, o que elas possam ter, de fato, de revolucionário, bastará para subtrair a obra de arte a toda uma metafísica da arte como reprodução, a uma *mimética*? Poder-se-ia mostrar que a arte, segundo Husserl, reenvia sempre à percepção como o seu último recurso. E dar as obras de arte como exemplos numa teoria do *imaginário*, não será já uma decisão estética e metafísica?

constituído, ela é essencialmente re-produtiva, isto é, *improdutiva*. É para esta definição que se encaminha a análise de Husserl nesta primeira etapa: "A camada da expressão — tal é a sua originalidade — não é produtiva, se se abstrair de que, precisamente, ela dá uma expressão a todas as outras intencionalidades. Ou, se se quiser, a sua produtividade, *a sua produção noemática, esgota-se no ato de exprimir e na forma conceitual que intervém com este ato de exprimir*".

Esta improdutividade do logos *toma corpo*, se assim se pode dizer, na descrição husserliana. Deixa-se ainda *seduzir* por duas metáforas às quais não podemos deixar de prestar atenção.

A primeira parece passar desapercebida aos olhos de Husserl. Ela desloca-se entre uma escrita e um espelho. Ela diz antes a escrita ao espelho. Sigamos-lhe a constituição.

Para expor a diferença entre *Sinn* e *Bedeutung*, Husserl recorre a um exemplo perceptivo. Considere-se a percepção silenciosa de um "isto branco". De um certo modo o enunciado "isto é branco" é perfeitamente independente da experiência perceptiva. É inteligível mesmo por alguém que não tenha essa percepção, e as *Recherches* demonstraram-no rigorosamente. Esta independência do valor expressivo implica aliás a independência do *sentido* perceptivo. Nós podemos explicitar esse sentido: "Este processo não exige de modo nenhum uma 'expressão', nem no sentido da palavra pronunciada, nem no sentido do querer-dizer verbal, podendo este último estar aqui presente, independentemente da palavra pronunciada (como no caso em que se teria 'esquecido' esta)".

Por conseqüência, a passagem à enunciação não acrescenta nada ao sentido, nem acrescenta de qualquer modo nenhum conteúdo de sentido; e todavia, não obstante esta esterilidade, ou antes, por causa dela, a aparição da expressão é rigorosamente nova. É porque, de certo modo, ela apenas reedita o sentido noemático, que a expressão é rigorosamente inédita. Se não acrescenta nem deforma nada, ela pode sempre em princípio repetir o sentido fazendo-o aceder à "forma do conceitual": "... se '*pensamos*' ou '*enunciamos*' 'isto é branco', estamos em presença de uma nova camada, intimamente unida ao 'puro visualizado como tal' da ordem perceptiva. Deste modo, tudo aquilo que se recorda, tudo o que é imaginado, tomado enquanto tal, é suscetível de ser explicitado e exprimido (*explizierbar und ausdrückbar*). Qualquer 'visado (*Gemeint*) enquanto tal', qualquer fim (*Meinung*) no sentido noemático (entendendo-se por isso o núcleo noemático) é *suscetível*, qualquer que seja o ato, de receber uma *expressão através de conteúdos do 'querer-dizer' (Bedeutungen)*".

E Husserl postula então como regra universal que o querer-dizer lógico é um ato de expressão (*Logische Bedeutung ist ein Ausdruck*). Tudo pode, portanto, em princípio, ser dito, tudo deve poder aceder à generalidade conceitual que constitui propriamente o lógico do logos. E isto não apesar da originalidade do meio de expressão lógico mas graças a ela: esta originalidade consiste, com efeito, em não existir, em apagar-se como uma transparência improdutiva face à passagem do sentido.

Mas esta transparência deve ser bastante consistente: não só para *exprimir*, mas, em primeiro lugar, para se deixar *imprimir* o que ela dará em seguida a ler: "Do ponto de vista noético, o termo 'exprimir' deve designar uma camada particular de atos: todos os outros atos devem adaptar-se-lhe cada um à sua maneira e fundir-se com ela de modo indefectível, de tal maneira que cada vez, o sentido de ato noemático e nele por conseqüência a referência à objetividade se *imprime* (*sich ausprägt*: se esbate) 'de maneira conceitual' (*begrifflich*) no momento noemático do exprimir".

Assim, o noema pré-expressivo, o sentido pré-lingüístico, deve imprimir-se no noema expressivo, encontrar a sua marca conceitual no conteúdo do querer-dizer. Para se limitar a trazer para o exterior um sentido constituído, para o fazer no mesmo lance aceder, sem o alterar, à generalidade conceitual, para exprimir o que já está pensado — é quase necessário dizer escrito —, para o reproduzir fielmente, a expressão deve deixar-se imprimir pelo sentido ao mesmo tempo que ela o exprime. O *Sinn* deve inscrever-se no *Bedeutung*. O noema expressivo deve oferecer-se, é a nova imagem da sua improdutividade, como uma página em branco ou cera virgem; pelo menos como um palimpsesto restituído à sua pura receptividade. Dado que a inscrição nela do sentido o tornará legível, a ordem lógica da conceitualidade será constituída como tal. Ele oferecer-se-á então *begrifflich*, de modo satisfatório, manejável, concebível, conceitual. A ordem do conceito é inaugurada pela expressão mas esta inauguração é a duplicação de uma conceitualidade preexistente, na medida em que ela se deverá imprimir em primeiro lugar sobre a página nua do querer-dizer. Segundo a necessidade implacável desses dois conceitos, a *produção* e a *revelação* unem-se na impressão-expressão do discurso. E como o que Husserl considera aqui, não é a ordem verbal, com toda a sua complexidade "enredada" (física e intencional), mas a intenção ainda silenciosa do querer-dizer (o momento em que o *Bedeutung* apareceu, que é mais do que o *sentido*, mas não foi ainda efetivamente e fisicamente proferido), deve-se concluir que o sentido em geral, o sentido noemático de qualquer vivido, é qualquer coisa que, pela sua natureza, deve já poder *imprimir-se* num querer-dizer, deixar ou receber a sua marca formal num *Bedeutung*. O sentido seria já, portanto, uma espécie de escrita branca e muda duplicando-se no querer-dizer.

A camada do *Bedeutung* teria portanto, como originalidade apenas aquela de uma espécie de *tabula rasa*. Esta metáfora poria graves problemas, pressentimo-lo já. Se existe aí em particular uma história e uma permanência originais dos conceitos — tais como estão já inscritos no simples querer-dizer, supondo que se possa separá-lo da história da língua e dos significantes —, estes são sempre mais antigos que o sentido e constituem por sua vez um texto. Mesmo se se pudesse supor com razão que qualquer virgindade textual acolheu, *in illo tempore*, a primeira produção do sentido, seria preciso, *de fato*, que a ordem sistemática do querer-dizer impusesse de qualquer maneira o seu sentido ao sentido, lhe ditasse a sua forma, o obrigasse a imprimir-se segundo tal ou tal regra, sintática ou outra. E este "de fato" não constitui uma necessidade empírica entre outras, não se pode colocá-la entre parênteses para pôr questões transcendentais de direito, na medida em que o estatuto do querer-dizer não pode ser fixado sem que se determine no mesmo lance o do sentido. O colocar entre parênteses este "fato " é uma decisão quanto ao estatuto do sentido em geral nas suas relações com o discurso. *Isso não depende da fenomenologia, efetua-o num gesto não-crítico.* E ainda que Husserl não tenha no seguimento jamais posto em causa esta "anterioridade" jurídica do sentido em relação ao querer-dizer (do *Sinn* em relação ao *Bedeuten*), não se percebe como ela se concilia com a temática posterior, com a da *L'origine de la Géométrie*, por exemplo. Esta temática é *simultaneamente*, e muito precisamente, aquela que nós seguimos neste momento e aquela de uma história sedimentada do *bedeuten*. E mesmo se se considerasse apenas a história egológica, como pensar a restauração perpétua do querer-dizer na sua virgindade?

A analogia escritural não retém aqui a atenção de Husserl. Esta é solicitada por uma outra metáfora.

O meio que recebe o empréstimo seria neutro. Husserl acaba de evocar a *Ausprägung* conceitual. Determina então a neutralidade do meio como a de um médium sem cor própria, sem opacidade determinada, sem poder de refração. Mas esta neutralidade é então menos a da transparência do que a da reflexão especular: "É-nos oferecido um médium intencional que tem como traço essencial o refletir (*wiederzuspiegeln*, o reenviar em espelho) qualquer outra intencionalidade quanto à sua forma e ao seu conteúdo, de a reproduzir (*abzubilden*) com cores originais e assim pintar (*einzubilden*) nela a sua própria forma de 'conceitualidade'."

Duplo efeito do meio, dupla referência do logos ao sentido: por um lado, uma pura e simples *reflexão*, um *reflexo* que respeita o que acolhe e reenvia, que *reproduz* o sentido enquanto tal, com as suas próprias cores de origem e o representa em pessoa. É a linguagem como

Abbildung (cópia, retrato, figuração, representação). Mas, por outro lado, esta reprodução impõe a marca branco do conceito. Ela informa o sentido no querer-dizer, produz uma não-produção específica que, sem nada mudar ao sentido, *pinta* qualquer coisa nele. O conceito produziu-se sem nada ter acrescentado ao sentido. Poder-se-ia falar aqui, num certo sentido, de *ficção* conceitual e de uma espécie de *imaginação* que retomaria a intuição do sentido na generalidade do conceito. Seria a linguagem como *Einbildung*. As duas palavras não aparecem fortuitamente na descrição de Husserl: a produção improdutiva do lógico seria original através deste estranho concurso da *Abbildung* e da *Einbildung*.

Trata-se de uma contradição? Husserl em todo o caso deixa perceber uma certa perturbação. E o que daria muito que pensar é que ele atribui a indecisão da sua descrição à metaforicidade acidental da língua, ao que precisamente chama a *Bildlichkeit* do discurso. É porque o discurso deve por vezes servir-se de imagens, de figuras, de analogias — que constituiriam como que resíduos — que o logos deve ser descrito simultaneamente como improdutividade da *Abbildung* e como produtividade da *Einbildung*. Se se apagasse a *Bildlichkeit* no discurso descritivo, apagar-se-ia no mesmo movimento a contradição aparente entre *Abbildung* e *Einbildung*. Mas Husserl não se pergunta sobre o que é feito deste *bilden* nuclear nas suas relações com o logos. A passagem que citamos mais acima prossegue deste modo: "Todavia é necessário acolher com circunspecção essas locuções constrangedoras — refletir, reproduzir — porque a metaforicidade (*Bildlichkeit*) que intervém no seu uso poderia facilmente enganar-nos (*irreführen*)." A metáfora é, portanto, em todos os sentidos da palavra, sedutora. E o discurso fenomenológico deveria resistir a essa sedução.

O poder-limite da forma

Se Husserl suspeita de todos os *predicados* relacionados com o meio do logos, nunca critica o próprio conceito de *médium*. A camada expressiva é um *médium*, quer dizer, simultaneamente um *elemento* e um *meio*, um éter que acolhe o sentido e um meio de o fazer aceder à forma conceitual. A palavra "*médium*" aparece muitas vezes nas páginas seguintes. Ela dá precisamente o seu título ao problema da história dos conceitos de que evocávamos há instantes a dificuldade e que relacionamos com os temas posteriores de *L'origine de la géométrie*. Husserl formula aqui mesmo a dificuldade[9] que constituirá o tema central de *L'origine*: "Os fenômenos que correspondem aos termos *Bedeuten* e *Bedeutung*

9. Este problema já foi tratado na *Introduction* às *Recherches Logiques* (§ 2).

levantam problemas extraordinariamente difíceis. Como qualquer ciência é conduzida pela sua estrutura teórica, por todos os traços que nela são da ordem da 'doutrina' (*Lehre*) (teorema, prova, teoria), a objetivar-se num médium especificamente 'lógico', no médium da expressão, os problemas da expressão e da *Bedeutung* são os primeiros que encontram os filósofos e os psicólogos preocupados com a lógica geral, e são depois os primeiros ainda que exigem investigações eidéticas de ordem fenomenológica desde que se procure seriamente alcançá-las no seu fundamento''.

A teoria é, portanto, o nome do que nem se pode dispensar da objetivação no médium nem tolerar sofrer aí a menor deformação. Não existe sentido (*Sinn*) científico sem querer-dizer (*bedeuten*), mas pertence à essência da ciência exigir a univocidade sem sombras, a transparência absoluta do discurso. A ciência teria necessidade que aquilo de que ela necessita (o discurso enquanto puro querer-dizer) não sirva para nada: apenas para guardar e observar o sentido que ela lhe confia. Em nada o discurso pode ser simultaneamente mais produtivo e mais improdutivo do que como elemento da teoria.

Isso confirma bem, se esta produtividade improdutiva constitui o *télos* da expressão, que o discurso lógico-científico nunca deixou de funcionar aqui como modelo de todos os discursos possíveis.

Qualquer análise deverá de ora em diante deslocar-se entre dois conceitos ou dois valores. Por um lado, o discurso ideal deverá levar a cabo uma recobertura ou uma *coincidência (Deckung)* da camada não expressiva do sentido e da camada expressiva do querer-dizer. Mas, por razões que já reconhecemos, esta recobertura não deve ser nunca uma *confusão*. E o trabalho de clarificação, de distinção, de articulação etc, deve ser levado a cabo nas duas camadas como tais. A diferença entre a coincidência e a confusão reconduz-nos, portanto, à própria abertura do nosso espaço problemático. Mas esta formulação talvez permita progredir.

No melhor dos casos, o da perfeita recobertura das duas camadas, haveria, portanto, *paralelismo*. O conceito de paralelo dirá respeito simultaneamente à correspondência perfeita e à não-confusão. E, segundo uma analogia sobre a qual é necessário meditar, desempenharia aqui um papel tão decisivo como no caso em que Husserl o faz explicitamente intervir para descrever as relações entre o psíquico puro e o transcendental.

O paralelismo das duas camadas só pode ser uma recobertura perfeita se o querer-dizer (senão o discurso efetivo) reproduz *integralmente* o sentido da camada subjacente. Existe sempre uma certa recobertura das duas camadas, sem o que o fenômeno de expressão não se produziria de fato; mas esta recobertura pode ser integral: ''É necessário, por outro lado, sublinhar a diferença entre expressão *integral (vollständigem)* e *não-integral* (*unvollständigem*). A unidade do expressante e do exprimido no fenômeno é, de fato, a de uma certa recobertura (*Deckung*), mas não é necessário que a camada superior estenda a toda a camada inferior a sua função de expressão. A expressão é integral quando *imprime* (*ausprägt*) o cunho do querer-dizer conceitual sobre todas as formas e matérias (Materien) sintéticas da camada subjacente. Não é integral quando apenas o faz parcialmente: assim, em presença de um processo complexo, por exemplo, a chegada da viatura que traz as visitas há muito esperadas, gritamos para dentro de casa: o carro! as visitas! Naturalmente esta diferença de integralidade cruza a da clareza e da distinção relativas'' (§ 126).

Poder-se-ia crer até aqui que a não-integralidade da expressão e o não-paralelismo das duas camadas possuem valor de fato ou por acidente; e que mesmo se um tal fato se produz freqüentemente, se ele afeta quase sempre o nosso discurso na sua totalidade, ***não pertence à essência da expressão***. O exemplo que Husserl acaba de citar pertence, com efeito, à linguagem da vida corrente e pode-se ainda supor que a expressão científica tem precisamente por missão e como poder ordenar essas sombras e restituir à integralidade do sentido visado na expressão.

Ora, correndo o risco de comprometer um axioma (o valor improdutivo e refletor da expressão) Husserl põe também a claro uma não-integralidade *essencial* da expressão, uma incompletude que nenhum esforço poderá superar, porque ela diz respeito precisamente à *forma conceitual*, à própria formalidade sem a qual a expressão não seria o que é. Enquanto que, mais acima, Husserl parecia querer insistir sobre a natureza refletora, reprodutiva, repetitiva da expressão, sobre a sua *Abbilden*, e neutralizar, em compensação, os seus efeitos e as suas marcas, o seu poder de deformação ou de refração, a sua *Einbilden*, insiste agora, pelo contrário, num deslocamento essencial da expressão que o impede para sempre de reeditar a camada do sentido. O querer-dizer (*bedeuten*) não será nunca o duplo do sentido (*Sinn*): e esta diferença não é nem mais nem menos do que a do conceito. Devemos ler todo este parágrafo:

''A expressão possui uma outra maneira de não ser integral, totalmente diferente (*Eine total andere Unvollstandigkeit*) da que acabamos de indicar: ela pertence à essência da expressão enquanto tal, isto é, à sua *generalidade (Allgemeinheit)*. O 'possa' exprime o desejo de modo geral, a forma imperativa exprime a ordem, o 'poderia', a conjectura ou o conjecturado como tal etc... Tudo o que introduz na unidade da expressão uma determinação mais estreita é por sua vez exprimido na generalidade. A generalidade própria da essência da expressão implica, no seu sentido, que todos os traços particulares do

exprimido não possam nunca refletir-se (*sich reflektieren*) na expressão. A camada do querer-dizer não é, nem pode ser por princípio, uma espécie de reduplicação (*Reduplikation*) da camada subjacente".

Remetendo para toda a problemática das expressões completas e incompletas nas *Recherches logiques*, Husserl evoca então os valores da camada subjacente que não podem por princípio repetir-se na expressão (qualidades de clareza, de distinção, modificações previstas).

Este empobrecimento constitui a condição da formalização científica. A univocidade estende-se à medida que se renuncia à repetição integral do sentido no querer-dizer. Não se pode mesmo, portanto, dizer que a não-integralidade de fato, acidental, inessencial é reduzida por uma teleologia do discurso científico, ou que é compreendida como obstáculo provisório no horizonte de uma tarefa infinita. O *télos* do discurso científico comporta ele próprio, *enquanto tal*, uma renúncia à integralidade. A diferença não é aqui deficiência provisória da *epistéme* enquanto discurso, ela é a sua própria fonte, a condição positiva da sua atividade e da sua produtividade. Ela é tanto o limite do poder científico como o poder do limite científico: poder-limite da sua formalidade.

A forma "é" — a sua elipse

Estas proposições dizem respeito, antes de mais, parece, à relação entre a forma do enunciado e o conteúdo do sentido, entre a ordem do querer-dizer e a ordem do noema em geral. Implicam todavia uma decisão essencial referente, desta feita, *à relação dos enunciados entre si*, no interior do sistema geral da expressividade. Para que a relação da expressão com o sentido tenha podido receber a determinação que acabamos de esboçar, não precisava já ter reconhecido um privilégio absoluto e um certo tipo de enunciado? Não haverá entre o valor da formalidade e uma certa estrutura da frase uma relação essencial? Do mesmo modo, não haverá um certo tipo de noema (de experiência do sentido) e a ordem do querer-dizer uma *facilidade de passagem* que teria de qualquer modo assegurado a toda esta fenomenologia do logos a sua própria possibilidade?

Com esta questão retornamos aos nossos primeiros passos: o que é feito do conceito da forma? Como é que ele inscreve a fenomenologia na clausura da metafísica? Como é que ele determina o sentido do ser em presença, mesmo no presente? O que o faz secretamente comunicar com esta delimitação do sentido do ser que lhe dá a pensar por excelência na forma verbal do presente, e mais estreitamente ainda na terceira pessoa do indicativo presente? O que é que dá a pensar a cumplicidade da forma em geral (*eidos, morphè*) e do "é" (*esti*)?

Restabeleçamos o contato destas questões com o texto de Husserl no ponto em que o empobrecimento formal acaba de ser reconhecido como uma regra de essência. O problema da relação entre os diferentes tipos de enunciado surge então muito naturalmente. O enunciado na forma de juízo, do "isto *é* assim", será um enunciado entre outros? Não lhe estará reservada qualquer excelência na camada da expressividade? "É importante clarificarem-se todos estes pontos, se se pretende resolver um dos mais antigos e difíceis problemas da *Bedeutungssphäre*; até aqui ficou sem solução na ausência dos princípios de evidência fenomenológicos que requer. Eis o problema: que relação existirá entre o enunciado enquanto expressão do juízo e as expressões dos outros atos?" (§ 127).

A resposta a uma tal questão tinha sido preparada, a sua necessidade tinha sido anunciada numa etapa que ainda não dizia respeito à camada da expressão. Trata-se agora de pôr em evidência, no interior dos vividos práticos ou afetivos, no interior dos atos de valoração estética, moral etc, um núcleo "dóxico" que, permitindo sempre pensar os valores como entes (o desejável como ente-desejável, o agradável como ente-agradável etc (§ 114), constitui, se assim se pode dizer, a *logicidade* da camada pré-expressiva. É porque esta camada silenciosa comporta sempre — ou possui sempre o poder de restaurar — uma relação com a forma que ela pode em qualquer altura converter a sua experiência afetiva, axiológica, a sua relação com o que não é ente-presente, numa experiência na forma de um ente-presente (o belo como ente-belo, o desejado como ente-desejado, o futuro receável como ente-futuro-receável, o inacessível como ente-inacessível, e no limite, o ausente como ente-ausente)*, que ela oferece sem reserva ao discurso lógico vigiado pela forma predicativa, isto é, pelo indicativo presente do verbo ser[10]. Aos olhos de Husserl isso não só não reduzirá

---

* "*Étant*" no texto assume, no jogo dos contextos, ora o valor de "ente", ora o de participio presente. (N.T.)

10. Husserl pretende simultaneamente respeitar a novidade ou originalidade do sentido (prático, afetivo, axiológico) que sobrevém ao núcleo de sentido da coisa (*Sache*) nua, como tal, e fazer aí aparecer contudo o caráter "fundado", superestrutural. "O novo sentido introduz *uma dimensão de sentido totalmente nova*; com ele constituem-se não já novos núcleos de elementos determinantes da 'coisa' bruta (*Sache*), mas os *valores das coisas*, as qualidades de valor (*Wertheiten*), ou as objetividades-de-valor (*Wertobjektitäten*) concretos: beleza e fealdade, bondade e maldade; o objeto usual, a obra de arte, a máquina, o livro, a ação, o ato executado etc... Por conseqüência, a consciência é uma vez mais, sob ponto de vista deste novo caráter, uma consciência posicional: o 'valioso' pode ser colocado no plano dóxico como ente valioso (*als wert seiend*). O 'ente' que se acrescenta ao 'valioso' como *sua* caracterização, pode, além disso, ser pensado sob a sua forma *modalizada*, ao mesmo título que todos os 'entes'..." (§ 116). "Por conseqüência, podemos dizer ainda assim: *qualquer ato, ou qualquer correlato de ato, traz consigo um fator 'lógico' (ein Logiques), implícito ou explícito...* Ressalta de todas estas considerações

a originalidade das experiências e discursos práticos, afetivos, axiológicos, como também lhes assegurará a possibilidade de uma formalização sem limites [11].

Ao mostrar que "qualquer ato, ou qualquer correlato de ato, envolve em si um fator "lógico", implícito ou explícito (§ 117) Husserl apenas tinha que extrair as conseqüências quanto à retomada expressiva destes atos e a confirmar mais do que descobrir o privilégio do "é" ou do enunciado predicativo. No momento em que ele repete [12] a questão na ordem do querer-dizer, a resposta está já, em verdade, requerida. Não há que ficar surpreendido ou decepcionado. Há aí como que uma regra do discurso ou do texto: a questão apenas se pode inscrever na forma ditada pela resposta que a espera, isto é, que não a esperava. É necessário apenas se perguntar como é que a resposta prescreveu a forma da questão: não segundo a antecipação necessária, consciente e calculada daquilo que conduz uma exposição sistemática mas, de uma certa maneira, sem o saber. Pode-se, por exemplo, perguntar aqui até que ponto a referência à camada expressiva não conduziu, antes mesmo de se tornar um tema, secretamente as análises da camada pré-expressiva, e permitiu descobrir aí um núcleo de sentido lógico, na forma universal e pretensamente silenciosa do ente-presente.

---

que todos os atos em geral — incluindo os atos afetivos e volitivos — são atos 'objetivantes' (objektivierende), 'constituintes' originariamente dos objetos; eles constituem a fonte necessária das diferentes regiões do ser e, portanto, também das diferentes ontologias que se lhes referem... Alcançamos aqui a mais profunda das fontes a partir das quais se deve elucidar a *universalidade do lógico*, e finalmente a do juízo predicativo (aqui pomos em causa a camada da expressão na ordem do que 'quer dizer' (*des bedeutungsmässigen Ausdrükens*) que ainda não foi tratada convenientemente". (§ 117).

11. "É aqui que se fundam em última instância as analogias que sempre se sentiram entre a lógica geral, a teoria geral dos valores e a ética, as quais, levadas às suas últimas conseqüências, conduzem à constituição de disciplinas gerais paralelas de *ordem formal*, lógica formal, axiologia formal e teoria formal da prática (*Praktik*)". (§ 117). (Cf. também *Logique Formelle et logique transcendentale*, § 50).

12. "Temos predicações expressivas, nas quais um 'isto é assim'! (*So ist es!*) chega à expressão. Temos conjecturas, perguntas, dúvidas expressivas, votos, ordens expressivas etc. Sob o ponto de vista da linguagem, encontramos aqui formas de proposição que, embora possuam uma estrutura original, são suscetíveis de uma dupla interpretação: às proposições enunciativas acrescentam-se proposições interrogativas, proposições conjecturais, optativas, imperativas. O conflito original é o de saber se, abstraindo a formulação gramatical das suas formas históricas, se está perante tipos de 'querer-dizer' situados sobre o mesmo plano (*gleichgeordnete Bedeutungsarten*) ou se todas essas proposições não são de verdade, em virtude do que elas querem dizer, proposições enunciativas. Na segunda hipótese, todas as estruturas de atos desta ordem, por exemplo, os atos da esfera afetiva, que em si mesmos não são atos de juízo, apenas poderiam aceder à 'expressão' pelo desvio (*Umweg*) de um juízo que se fundaria sobre esses atos afetivos". (§ 127).

E se, entre o ser como ente-presente na forma do querer-dizer (*bedeuten*) e o ser como ente-presente na forma dita pré-expressiva do sentido (*Sinn*), não operou qualquer cumplicidade irredutível, soldando entre si as duas camadas, permitindo aliás relacioná-las uma com a outra, articulá-las dentro de toda esta problemática. Não será aí o lugar da decisão para todos os problemas que referenciamos até aqui [13]? Será que a partir desta questão a própria idéia de uma linguagem expressiva não se torna problemática? E, com ela, a possibilidade de uma distinção entre a camada do sentido e a camada do querer-dizer? Sobretudo, será que as relações entre as duas camadas podem ser pensadas sob a categoria da expressão? Com efeito, dizer que a descrição da infraestrutura (do sentido) foi secretamente guiado pela possibilidade superestrutural do querer-dizer, não é contestar, contra Husserl, a dualidade das camadas e a unidade de uma certa passagem que as relaciona uma com a outra. Não se trata nem de querer reduzir uma camada à outra nem de julgar impossível a retomada integral do sentido no querer-dizer. Não se trata nem de reconstruir a experiência (do sentido) como uma *linguagem*, sobretudo se entende-se por isso um *discurso*, um tecido verbal nem de produzir uma crítica da linguagem a partir das riquezas inefáveis do sentido. Trata-se simplesmente de questionar sobre uma *outra relação* entre o que, problematicamente, se chama o *sentido* e o *querer-dizer*.

Quer dizer, sobre a unidade do sentido e da palavra no "*é*": que não pôde prometer justamente a retomada de qualquer linguagem na predicação *teórica* senão por já ter teleologicamente, prometido todo o sentido ao querer-dizer. E sobre as relações entre o é e a formalidade em geral: é na evidência do *é* (presente), na *própria evidência*, que se propôs toda fenomenologia transcendental considerada na sua mais alta ambição, aquela que passa simultaneamente pela constituição de uma

---

13. Ainda que a resposta tenha prescrito a forma da pergunta, ou se se preferir, se ela mesma se prescreve, a sua articulação temática não é uma simples redundância. Ela implica novos conceitos e encontra novas dificuldades, por exemplo, quando se trata, no fim do § 127, de expressões *diretas* ou *indiretas* do sentido, e do estatuto do desvio (*Umweg*) perifrástico. Tomemos algumas referências neste parágrafo: "*O médium do querer-dizer expressivo*, este médium original do logos, *será especificamente dóxico*?... Naturalmente, isso não excluiria que haja várias maneiras de exprimir, por exemplo, vividos afetivos. Apenas uma entre elas seria a expressão *direta*: esta seria uma expressão simples [*schlicht*, grifo nosso] do vivido (ou do seu noema, se se escolhesse o sentido correlativo da palavra expressão); seria obtida por uma adaptação *imediata* [grifo nosso] de uma expressão articulada sobre o vivido afetivo articulado, graças ao que o dóxico recobre o dóxico. Esta seria, portanto, a forma *dóxica* incluída no vivido afetivo considerado segundo todas as suas componentes, que permitiria adaptar a expressão enquanto vivido reduzindo-se exclusivamente a uma tese dóxica (*doxotketischen*) ao vivido afetivo... Mais exatamente, se ela pretendesse ser fiel e integral, esta expressão *direta* apenas se juntaria aos vividos cuja *doxa não é modalizada*... Permanecem sempre *múltiplas possibilidades de expressões indiretas* procedendo por 'desvios' (*mit 'Umwegen'*)...".

lógica e de uma ontologia absolutamente *formais* e por uma descrição transcendental da *presença* a si ou da consciência originária.

Pode-se então pensar que o *sentido do ser* foi limitado pela imposição da *forma* que, no seu valor mais aberto e a partir da origem da filosofia, lhe teria atribuído, com a autoridade do *é*, a clausura da presença, a forma-da-presença, a presença-na-forma, a forma-presença[14]. Pode-se pensar, pelo contrário, que a formalidade — ou a formalização — é limitada pelo sentido do ser que, de fato, em toda a sua história, não tinha sido nunca separado da sua determinação em presença, sob a excelente vigilância do *é*; e que a partir daí o pensamento da forma tem o poder de se estender para além do pensamento do ser. Mas, o que ilustra talvez o empreendimento husserliano é que os dois limites assim denunciados são *o mesmo*: a fenomenologia só pode levar ao seu extremo limite a *exigência formalista* e criticar todos os formalismos anteriores a partir de um pensamento do ser como *presença a si*, a partir de uma *experiência* transcendental da consciência pura.

Não é obrigatório, portanto, a escolher entre duas linhas de pensamento. Mas antes a meditar sobre a circularidade que indefinidamente as faz passar uma no outro. E, repetindo rigorosamente este *círculo* na sua própria possibilidade histórica, deixar talvez se produzir, na diferença da repetição, algum deslocamento *elíptico*: deficiente sem dúvida, mas de uma certa deficiência que não é ainda, ou já não está ausente, negatividade, não ser, falta, silêncio. Nem matéria nem forma, nada que possa retomar qualquer filosofema, isto é, qualquer dialética, em qualquer sentido que se a determine. Elipse simultaneamente do querer-dizer e da forma: nem fala plena, nem círculo perfeito. Mais e menos, nem mais nem menos. Talvez uma questão completamente diferente.

---

14. A forma (a presença, a evidência) não seria o último recurso, a última instância à qual reenviaria qualquer signo possível, a *archè* ou o *télos*. Ou antes, duma maneira talvez inaudita, a *morphè, a archè e o télos* constituiriam ainda signos. Num sentido — ou num não-sentido — que a metafísica teria excluído do seu campo, mantendo-se todavia numa relação secreta e incessante com ele a forma seria já em si a *marca (ikhnos)* de uma certa não-presença, o vestígio do in-forme, anunciando-lembrando o seu outro, como o fez talvez Plotino, ao todo da metafísica. A marca não seria o misto, a passagem entre a forma e o a-morfo, a presença e a ausência etc, mas o que, furtando-se a esta oposição, a torna possível a partir do irredutível do seu excesso. Por conseqüência, a clausura da metafísica, aquela que parece indicar, transgredindo-a, tal audácia das Enéadas (mas pode-se dar crédito a outros textos), não passaria *cerca* de um campo homogêneo e contínuo da metafísica. Ela fraturaria a estrutura e a história, inscrevendo aí *organicamente, articulando* aí sistematicamente e do interior as marcas do *antes*, do *depois* e do *exterior* da metafísica. Propondo-nos assim uma leitura infinita e infinitamente surpreendente. Pode sempre se produzir no interior de uma época, num certo ponto do seu texto (por exemplo, no tecido "platônico" do "plotinismo"), uma ruptura e um excesso irredutíveis. Já, sem dúvida, no texto de Platão...

O SUPLEMENTO DE CÓPULA*
A filosofia face à lingüística

Se, a partir da oposição, ingenuamente recebida, entre língua e fala, língua e discurso, tentar-se elaborar uma teoria do discurso *filosófico*, seria difícil contornar a questão clássica: será o discurso filosófico regulado — até que ponto e segundo que modalidades — por determinações de língua? Em outros termos, se considerarmos a história da filosofia como um grande discurso, uma poderosa cadeia discursiva, não mergulhará ela numa reserva de língua, reserva sistemática de uma lexicologia, de uma gramática, de um conjunto de signos e valores? Não estará ela limitada, a partir daí, pelos recursos e pela organização desta reserva?

Como determinar esta língua da filosofia? Será uma "língua natural" ou uma família de línguas naturais (grego, latim, germano, indo-europeu etc)? Será antes um código formal elaborado a partir dessas línguas naturais? Essas questões têm uma velha história, elas remontam sem dúvida às origens da própria filosofia. Mas não se poderia reelaborá-las sem transformar ou deslocar os pares de conceitos que a constituem. Estes, por exemplo, língua natural/língua formal, língua/fala etc, como produções do discurso filosófico, pertencem ao campo a que se pretende submetê-los; o que, sem os privar de qualquer autoridade, não lhes confere nenhuma pertinência para dominar a relação do "discurso" filosófico com as suas determinações.

Por outro lado, essas questões, que permanecem durante muito tempo particulares e virtuais, tornam-se, num dado momento, dominantes e obsidantes. Isso não é certamente insignificante quanto à relação "histórica" da filosofia com o seu próprio limite e com a forma singular desta clausura. Esta singularidade manifesta-se regularmente segundo a

---

* Primeira versão publicada em *Langage*, 24 de Dezembro de 1971.

seguinte *feição*: o que alega a pertença do discurso filosófico à clausura de uma língua deve proceder ainda nessa língua e com as oposições que ela lhe fornece. Segundo uma lei que se poderia formalizar, a filosofia reapropria-se sempre do discurso que a delimita.

Por fim, ainda que a questão sobre as determinantes lingüísticas tenha uma certa permanência filosófica, a forma sob a qual nós a avançamos hoje constituiu-se, sem dúvida, numa configuração histórico-teórica muito particular e muito complexa. Esta conecta numerosos campos da crítica, mas permanece sobretudo inseparável do desenvolvimento da lingüística histórica do século XIX. Ao lembrar ao filósofo que ele permanecia prisioneiro de uma língua, Nietzsche é sem dúvida mais violento e mais explícito do que qualquer outro, mas ele explora também uma possibilidade que aflorava um pouco por toda a parte desde há meio século, mesmo se ela era muito freqüentemente reapropriada pelo interesse filosófico. Nesta situação, não mais do que qualquer outro, o discurso nietzscheano não podia escapar simplesmente à lei desta reapropriação. Por exemplo, Nietzsche determina como libertação (ou liberdade de pensamento) o movimento pelo qual finalmente se é libertado da linguagem e da gramática que regeram até aqui a ordem filosófica. Muito tradicionalmente, ele acaba assim por definir a lei da língua ou do significante como uma "escravatura" de que é necessário libertar-se e, no momento mais crítico ou "destruidor" da sua empresa, permanece filósofo, digamos que por *provisão*. "A lógica é apenas a escravatura nas peias da linguagems (*die Sklaverei in den Banden der Sprache*). Esta [a língua] tem no entanto nela um elemento ilógico, a metáfora. A primeira força opera (*bewirkt*) uma identificação do não-idêntico (*Gleichsetzen des Ungleichen*), ela é, portanto, uma operação da imaginação (*Wirkung der Phantasie*). É aí que repousa a existência dos conceitos, das formas etc"[1]. Este movimento repete-se regularmente e, em primeiro lugar, quando Nietzsche analisa a ilusão filosófica de "verdade": servidão sob uma ordem de signos acerca dos quais esquece-se que são "arbitrários" (*willkürlich*). Recordar o arbitrário do signo, não será isso o que a filosofia sempre fez a fim de postular a exterioridade contingente e superficial da linguagem ao pensamento, a secundaridade do signo em relação à idéia etc? Com um objetivo completamente diferente, Nietzsche deve recorrer a um argumento análogo: "É apenas graças à sua capacidade de esquecimento (*Vergeszlichkeit*) que o homem pode chegar a acreditar que possui uma 'verdade' no grau que acabamos de indicar. Se não pretende contentar-se com a verdade na forma de tautologia, quer dizer, se contentar com cascas vazias, trocará eternamente ilusões pelas verdades. O que é uma

1. *Le livre du philosophe, études théorétiques*, trad. fr. A.K. Marietti, Aubier, p. 207.

palavra? A representação sonora de uma excitação nervosa. Mas concluir, a partir de uma excitação nervosa uma causa exterior a nós, é já o resultado de uma aplicação falsa e injustificada do princípio de razão. Como é que teríamos o direito, se a verdade tivesse sido a única determinante na gênese da linguagem, e o ponto de vista da certeza nas designações, como teríamos nós, portanto, o direito de dizer: a pedra é dura; como se 'dura' nos fosse conhecido de outro modo e não apenas como uma excitação completamente subjetiva. Classificamos as coisas segundo os gêneros, designamos o arbusto como masculino, a planta como feminino: que transposições arbitrárias! (*welche willkürlichen Ubertragungen!*) Como nos afastamos rapidamente do modelo da certeza[2]!" Seguem-se o exemplo da "serpente" e uma interpretação da metáfora como a própria estrutura ou a condição de possibilidade de qualquer linguagem e de qualquer conceito.

Sublinhemo-lo aqui como ponto de espera: a ilusão diagnosticada assenta sobre o valor do "é" que tem por função transformar uma "excitação subjetiva" num juízo objetivo, numa pretensão à verdade. Função gramatical? Função lexicológica? É uma questão que se determinará mais adiante.

O exemplo da pedra ou da serpente ilustrava um arbitrário semântico ou lexicológico. Mas Nietzsche incrimina mais freqüentemente a gramática ou a sintaxe. Estas sustentariam com a sua estrutura toda a edificação metafísica: "O nosso mais antigo fundo metafísico é aquele de que nós nos desembaraçamos em último lugar, supondo que nos consigamos desembaraçar — este fundo que se incorporou à língua e às categorias gramaticais e se tornou nesse ponto indispensável que parece que deveríamos de deixar de pensar se renunciássemos a essa metafísica. Os filósofos são justamente aqueles que se libertam mais dificilmente da crença que os conceitos fundamentais e as categorias da razão pertencem por natureza ao império das certezas metafísicas; acreditam sempre na razão como um fragmento do próprio mundo metafísico; essa crença antiga reaparece sempre neles como uma regressão todo-poderosa[3]".

Nietzsche deve, portanto, num momento dado, fazer apelo a esquemas filosóficos (por exemplo, o arbitrário do signo ou a emancipação do pensamento face a uma língua) na sua operação crítica contra a metafísica. Não se trata de uma incoerência de que seja necessário procurar a solução *lógica*, mas de uma estratégia e uma estratificação textuais de que é necessário praticar a análise. Poder-se-ia fazê-lo, também, seguindo o trajeto de Heidegger que se debateu com dificuldades

2. *Ibidem*, p. 177.
3. Fragmento de 1886, trad. fr. *in La Volonté de puissance*, t. I, p. 65.

análogas. Estas são explicitamente formuladas na *Carta sobre o Humanismo*: "... esta metafísica que, sob as espécies da lógica e da gramática ocidentais, cedo se apoderou da interpretação da linguagem. O que dissimula tal acontecimento, apenas dificilmente o podemos pressentir hoje. A libertação da linguagem dos laços da determinação 'gramatical', com vista a uma articulação mais original dos seus elementos, está reservada ao pensamento e à poesia[4]". E algures, lembrando que *Sein und Zeit* ficou inacabado: "É neste ponto que tudo se inverte. Esta seção não foi publicada, porque o pensamento não consegue exprimir de maneira suficiente esta inversão e não alcança o objetivo com a ajuda da língua da metafísica[5]".

Rapsódias

Em vez de seguir esta imensa problemática em pleno mar, por assim dizer, talvez seja melhor, dadas as exigências e os limites deste ensaio, partir aqui das proposições de um lingüista moderno. Sabe-se que Benveniste analisou em "Categorias de pensamento e categorias de língua "[6] as determinações pelas quais a língua grega limitaria o sistema de categorias aristotélicas.

As suas proposições fazem parte de um conjunto estratificado; não se limita ao texto que lhe anuncia diretamente a tese. Devemos tê-lo em conta no devido momento. Essa tese, por outro lado, já encontrou objeções de tipo filosófico[7] que formam, portanto, com ela um debate cuja elaboração nos será preciosa.

Eis, antes de mais, a tese: "Ora, parece-nos — e tentaremos prová-lo — que estas distinções são, antes de mais, categorias de língua, e que, de fato, Aristóteles, raciocinando de uma maneira absoluta, encontra apenas certas das categorias fundamentais da língua na qual pensa" (p. 66).

Quais serão os considerandos desta tese? Benveniste parte de um certo número de caracteres geralmente reconhecidos à língua, pelo menos depois de Saussure. Em primeiro lugar, "a realidade da língua" é "inconsciente", o que se reúne aliás às proposições de Saussure quanto ao fato de que "a língua não é uma função do sujeito falante". Não nos deteremos nesta premissa, que levanta todavia várias dificuldades:

4. Trad. R. Munier, p. 27.
5. P. 65.
6. 1958, retomado *in Problèmes de linguistique générale*, ed. Gallimard 1966, p. 63.
7. Cf. P. Aubenque, "Aristote et la langage, note anexe sur les catégories d'Aristote. A propos d'un article de M. Benveniste", *in Annales de la faculté des lettres d'Aix*, t. XLIII, 1965, e J. Vuillemin, *De la logique à la théologie, Cinq études sur Aristote*, Flammarion, 1967, p. 75ss.

não só por causa da sua forma empírica. ("Na sua diversidade, estes usos [da língua] possuem entretanto dois caracteres em comum. Um deles é que a realidade da língua permanece regra geral inconsciente.") O que quererá dizer aqui "realidade da língua"? O que quererá dizer "realidade" na locução "realidade da língua"? Por que apenas "regra geral"? Será ou não um predicado essencial à dita realidade permanecer inconsciente? A dificuldade da partilha entre o consciente e o inconsciente atinge o ponto mais alto da sua obscuridade quando se trata de linguagem ou de língua (do uso da língua). Não se atenua, pelo contrário, quando o inconsciente corre o risco de se tornar uma consciência enfraquecida (..."a realidade da língua permanece aí regra geral inconsciente; exceção feita ao caso do estudo propriamente lingüístico, nós temos, quando muito, apenas uma consciência fraca e fugitiva das operações que executamos para falar."), ou quando a atividade do lingüista, na sua relação com a língua, é determinada como tomada ou acréscimo de consciência. Por estas razões, não se trata nem de insistir sobre os elos, sem dúvida secundários, da demonstração de Benveniste nem de objetar a um discurso: apenas indicar um exemplo das aporias nas quais se parece comprometer a partir do momento em que nos disponhamos a definir as determinações que limitam o discurso filosófico; é a este último que se deve pedir as noções não-criticadas que se aplicam a sua delimitação. As noções de sistema, de forma, de conteúdo, que servem para definir os caracteres da língua, teriam podido, aliás, deter-nos ("Ora, essa língua está configurada no seu conjunto e enquanto totalidade. Além disso está organizada como agenciamento de 'signos' distintos e distintivos, suscetíveis de se decomporem eles próprios em unidades inferiores ou de agruparem-se em unidades complexas. Esta grande estrutura, que contém estruturas menores de vários níveis, dá a sua *forma* ao conteúdo do pensamento..."). Ora, a noção de *sistema* lingüístico, fosse ela oposta às de sistema lógico ou de sistema de categorias, e mesmo se se pretendesse reduzir estas àquela, não teria sido possível fora da história (e) dos conceitos da metafísica como teoria, *epistéme* etc. Quaisquer que sejam os deslocamentos, as rupturas, as descontinuidades secundárias de qualquer espécie, (e, sem dúvida, é necessário tê-lo rigorosamente em conta) esta filiação nunca foi absolutamente interrompida. Benveniste reconhece-o algures[8]; e reconhece aqui que lhe é necessário de imediato criticar como metáfora ou 'imagem' uma grande oposição clássica herdada da filosofia e que estava todavia no centro da passagem que acabamos de citar: "Falar do continente e do conteúdo é simplificar. A

8. *Problèmes...*, c. II, p. 19. "É sabido que a lingüística ocidental teve origem na filosofia grega. Tudo proclama essa filiação. A nossa terminologia lingüística é constituída por uma grande quantidade de termos gregos adotados diretamente ou na sua tradução latina".

imagem não pode ser exagerada. No sentido restrito, o pensamento não é uma matéria à qual a língua emprestaria forma, na medida em que, em nenhum momento este 'continente' pode ser imaginado vazio do seu conteúdo, nem o seu 'conteúdo' como independente do seu 'continente'[9]" Precauções deste tipo poderiam ser tomadas a propósito de cada conceito; e apenas sublinhamos, sobre estes poucos exemplos, a necessidade própria da estrutura de um discurso ou de um projeto e de modo algum da iniciativa de um autor.

Deixemos aqui a abertura propedêutica do texto de Benveniste e encaremos o problema principal. Foi posto assim:

"A questão torna-se então esta. Ao admitir que o pensamento apenas pode ser alcançado, formado e atualizado na língua, teremos nós o meio de reconhecer ao pensamento caracteres que lhe sejam próprios e que nada devam à expressão lingüística? Podemos descrever a língua em si mesma. Do mesmo modo seria necessário atingir diretamente o pensamento. Se fosse possível definir este por traços que lhe pertencessem exclusivamente, ver-se-ia, no mesmo lance, como ele se ajusta à língua e de que natureza são as suas relações."

"Parece útil abordar o problema pela via das 'categorias' que surgem como mediadoras. Estas não apresentam o mesmo aspecto consoante são categorias de pensamento ou categorias de língua. Esta própria discordância poderia esclarecer-nos sobre a sua natureza respectiva. Por exemplo, discernimos imediatamente que o pensamento pode especificar livremente as suas categorias, instaurar novas, ao passo que as categorias lingüísticas, atributos de um sistema que cada locutor recebe e mantém não são modificáveis ao gosto de cada um; vemos essa outra diferença pela qual o pensamento pode pretender postular categorias universais, mas que as categorias lingüísticas são sempre categorias de uma língua particular. À primeira vista isso confirmaria a posição de superioridade e independência do pensamento face à língua."

"No entanto, não podemos continuar, como muitos autores, a colocar o problema em termos tão gerais. É-nos necessário entrar no concreto de uma situação histórica, prescrutar as categorias de um pensamento e de uma língua definidas. Só nesta condição evitaremos as tomadas de posição arbitrárias e as soluções especulativas. Ora, nós temos a felicidade de dispor de dados que se diriam prontos para o nosso exame, elaborados e apresentados de modo objetivo, integrados num conjunto conhecido: são as categorias de Aristóteles. Ser-nos-á concedido considerar essas categorias sem preocupações de tecnicidade filosófica, simplesmente como um inventário das propriedades que um pensador grego julgava predicáveis de um objeto, e, por conseguinte, como a lista dos conceitos *a priori* que, segundo ele, organizam a experiência. É um documento de grande valor para o nosso fim."

9. P. 64.

Assim definida, esta problemática parece envolver pelo menos três pressuposições. Elas relacionam-se todas com uma certa "historicidade" dos conceitos.

1. Foi bem necessário recorrer, ainda que provisoriamente, a título de ponto de partida que se poderia seguidamente criticar, à diferença ou à oposição entre língua e pensamento ("Podemos descrever a língua por si mesma. Seria necessário, do mesmo modo, alcançar diretamente o pensamento. Se fosse possível definir este através de traços que lhe pertencessem exclusivamente, ver-se-ia, no mesmo lance, como é que ele se ajusta à língua e qual a natureza de suas relações."). Sem dúvida que Benveniste parte deste desvio apenas para o reduzir em seguida, para rebater os traços que se pretende pertencer exclusivamente ao pensamento sobre as estruturas da língua. Mas nenhuma questão é posta, ao longo desta análise, sobre a origem e a possibilidade desta distinção inicial, sobre o que tornou historicamente possível pelo menos a presunção desta não-coincidência, dito de outro modo, a própria abertura do problema. O que é que, pelo menos na estrutura da língua (na medida em que tudo aí seria dado: "Podemos descrever a língua em si mesma"), abriu esta deiscência e a determinou como diferença do pensamento em relação à língua?

2. A questão é, no segundo parágrafo citado, a de uma eventual ou pretensa oposição das "categorias de pensamento" e das "categorias da língua". Ora, o que nunca é questionado, é esta categoria comum de categoria, esta *categoria em geral* a partir da qual se pode dissociar as categorias da língua e as categorias de pensamento. Ora, o conceito, a categoria de categoria, entra sistematicamente em jogo na história da filosofia e da ciência (no *Organon* e *Categorias* de Aristóteles) ao ponto de a oposição da língua ao pensamento ser impossível ou possuir apenas um sentido muito derivado. Sem ter, é certo, reduzido o pensamento à língua no sentido em que Benveniste entendeu aqui fazê-lo, Aristóteles tentou reconduzir a análise até ao lugar de origem, ou seja, à raiz comum do par língua/pensamento. Esse lugar é o do "ser". As categorias de Aristóteles são simultaneamente de língua e de pensamento: de língua, enquanto são determinadas como resposta à questão de saber como o ser *se diz (legetai)*; mas também como se diz o *ser*, como é dito o que é, enquanto é, tal como é: questão de pensamento, o pensamento, a palavra "pensamento" que Benveniste utiliza como se a sua significação e a sua história fossem evidentes, não tendo em todo o caso nunca pretendido dizer algo fora da sua relação com o ser, com a verdade do ser tal como é e enquanto é (dito). O "pensamento" — o que vive sob

esse nome no Ocidente — só pôde surgir ou anunciar-se a partir de uma certa configuração de *noein, legein, einai* e dessa estranha mesmidade de *noein* e de *einai* de que fala o poema de Parmênides. Ora, sem prosseguir aqui nesta direção, é necessário pelo menos sublinhar que no momento em que Aristóteles coloca no lugar as categorias, a categoria de categoria (gesto inaugural para a própria idéia de lógica, isto é, de ciência de ciência, posteriormente de ciência determinada, de gramática racional, de sistema lingüístico etc), ele decide responder a uma questão que não admite, no ponto em que ela se coloca, a distinção entre língua e pensamento. A categoria é uma das maneiras para o "ser" dizer-se ou significar-se, isto é, para abrir a língua ao seu exterior, ao que é enquanto é ou tal como é, à verdade. O "ser" dá-se justamente na linguagem como o que a abre e para a não-linguagem, para além do que seria apenas interior ("subjetivo", "empírico" no sentido anacrônico destas palavras) de uma língua. É evidente — e Benveniste formula-o explicitamente — que reduzir as categorias de pensamento às categorias de língua corresponde a afirmar que as pretensões de uma língua ao "pensamento", isto é, à verdade, à universalidade, ao ontológico, são pretensões abusivas. Mas chega-se à conclusão que a categoria de categoria é apenas uma formalização sistemática desta pretensão ao exterior da língua, simultaneamente língua e pensamento, porque a língua é interrogada no ponto em que a significação "ser" se produz.

Entre as diversas apresentações das categorias, a lista mais completa é sem dúvida a citada por Benveniste (*Categorias*, c. IV, 1, b 25). Mas o texto da *Metafísica* (E2 1026 *a* 33), que propõe também uma lista das categorias, fá-la preceder de uma espécie de definição principal. As categorias respondem à questão de saber em que sentido se diz o ser, na medida em que este se diz *pollakôs*, de múltiplas maneiras.

"Ela [a filosofia primeira] é universal porque é a primeira. E compete a ela considerar o ente enquanto ente (*kai peri tou ontos è on tautes an eiè theoresai*), isto é, simultaneamente a sua essência (*ti esti*) e os atributos que lhe pertencem enquanto ente (*kai ta uparkonta è on*). O ente propriamente dito [tradução consagrada para *to aplôs legomenon. Aplôs*: simplesmente, francamente, numa palavra, sem desvio] diz-se multiplamente (*pollakôs legetai*); vimos que havia aí o ente por acidente (*kata sumbebekos*), em seguida o ente como verdadeiro (*ôs alethes*) e o não-ente como falso (*kai to me on ôs to pseudos*); além disso, existem as figuras da predicação (*ta skemata tes categorias*), por exemplo, o quê (*ti*), o qual (*poion*), o quanto (*poson*), o onde (*pou*) o quando (*pote*) e outros termos que significam (*seimainei*) desta maneira (*ton tropon tauton*)".

Aristóteles sabe, portanto, que interroga as *maneiras de dizer*[10] o ente enquanto é *pollakôs legomenon*. As categorias são figuras (*skhemata*) segundo as quais é dito o ente propriamente dito enquanto se diz segundo múltiplos rodeios, múltiplos tropos. O sistema das categorias é o sistema das feições do ente. Faz comunicar a problemática da analogia do ser, da sua equivocidade ou da sua univocidade, e a problemática da metáfora em geral. Aristóteles liga-as explicitamente ao afirmar que a melhor metáfora se regula pela analogia de proporcionalidade. Isto bastaria para provar que a questão da metáfora não pode mais ser posta à margem da metafísica, que o estilo metafórico e o uso das figuras não é um adorno acessório ou um auxiliar secundário do discurso filosófico.

Não se pode, portanto, usar a palavra categoria como se ela não tivesse história. E é difícil opor categoria de língua e categoria de pensamento como se a idéia de categoria em geral (e a de categoria de língua em particular, noção que nunca será criticada por Benveniste) fosse de alguma maneira natural. Não será necessário, antes de mais, interrogar de onde ela procede? Não será necessário ter em conta o fato de ela ter sido produzida no próprio terreno em que a simples oposição da língua e do pensamento era posta em questão? Saber o que é uma categoria, o que é uma língua, uma teoria da língua como sistema, uma ciência da língua em geral etc, nada disso teria sido possível sem a emergência de um valor de categoria em geral cujo principal efeito é justamente o de problematizar este simples face a face de duas entidades que seriam a língua e o pensamento. Quando Benveniste recorda que não existe exterioridade simples entre "continente" e "conteúdo", língua e pensamento etc, quando dirige esta proposição contra Aristóteles, até que ponto fará ele justiça ao fato de esta proposição se manter no domínio aristotélico, pelo menos enquanto não se interrogou de uma maneira radicalmente nova a função do "ser" enquanto este opera como representação de abertura da língua e do pensamento um sobre o outro?

3. Esta precipitação histórica assinala-se de um modo diferente. Sendo assim posto o problema, Benveniste acaba, com efeito, por considerar que, para estudar este problema *geral*, temos a "felicidade" de "dispor de dados que se diria prontos para o nosso exame", de um "documento de grande valor para o nosso fim", isto é, o texto de Aristóteles sobre as *Categorias*. Tudo se passa, portanto, como se este problema geral nada tivesse de especialmente aristotélico, não tivesse essencialmente ligado à história que se indica sob o nome de Aristóteles ou da sua "herança". Tudo se passa como se o mesmo problema tivesse

10. É isso que recorda Aubenque (art. citado, p. 104): "É portanto um fato de linguagem — a equivocidade do ser — que Aristóteles tem expressamente em vista e que se esforça por regular ou, como já referimos, por 'administrar' através de um processo ele próprio 'Lingüístico': a distinção das significações múltiplas da palavra litigiosa. Em compensação, Aristóteles nunca apresenta as categorias como propriedades das coisas ou como leis do pensamento. É necessário, portanto, renunciar a imputar a Aristóteles uma pretensa 'inconsciência' das relações da sua ontologia com a linguagem".

podido ser formulado nos mesmos termos na ausência de qualquer referência ao discurso aristotélico que lhe forneceria apenas um feliz exemplo de encontro, uma ilustração muito cômoda que teríamos a oportunidade de encontrar na nossa biblioteca. Seguidamente, ao anunciar o "documento de grande valor para o nosso fim" no conveniente estilo da paráfrase, o lingüista transpôs os termos, como se nada fosse, numa conceitualidade anacrônica, singularmente kantiana, salvo essas aproximações nas quais deveremos deter-nos: "Ser-nos-á permitido considerar essas categorias sem preocupação de tecnicidade filosófica, simplesmente como o inventário das *propriedades* que um pensador grego julgava *predicáveis de um objeto*, e, por conseguinte, como a lista dos *conceitos a priori* que, segundo ele, organizam a *experiência*. É um documento de grande valor para o nosso fim". (Sublinhado meu).

Estamos no preâmbulo. A questão está posta mas o conteúdo da resposta ainda não está elaborado: Ei-lo:

"Recordemos, antes de mais, o texto essencial, que fornece a lista mais completa dessas propriedades, dez no total (*Categorias* cap. IV):

Cada uma das expressões não entrando numa combinação significativa: a *substância*; ou *quanto*; ou *qual*; ou *relativamente a quê*; ou *onde*; ou *quando*; ou *estar em situação*; ou *estar em estado*; ou *fazer*; ou *sofrer*. 'Substância', por exemplo, em geral, 'homem; cavalo'; — 'quanto', por exemplo, 'de dois côvados; de três côvados'; — 'qual', por exemplo, 'branco; instruído'; — 'relativamente a quê', por exemplo, 'duplo; meio; maior'; — 'onde', por exemplo, 'no Liceu; no mercado'; — 'quando', por exemplo, 'ontem; o ano passado'; — 'estar em situação', por exemplo, 'está deitado; está sentado'; — 'estar em estado', por exemplo, 'está calçado; está armado'; — 'fazer', por exemplo, 'ele corta; ele queima'; — 'sofrer', por exemplo, 'ele é cortado; ele é queimado'."

"Aristóteles põe assim a totalidade dos predicados que se podem afirmar do ser, e pretende definir o estatuto lógico de cada um deles. Ora, parece-nos — e tentaremos demonstrá-lo — que essas distinções são, antes de mais, categorias de língua, e que, de fato, Aristóteles, raciocinando de maneira absoluta, encontra simplesmente certas categorias fundamentais da língua na qual pensa. Por pouca atenção que se dispense ao enunciado das categorias e aos exemplos que os ilustram, esta interpretação, aparentemente ainda não proposta, verifica-se sem grandes comentários. Passamos em revista sucessivamente os dez termos."

"...Esta interpretação *aparentemente* ainda não proposta...": a prudência, com efeito, impunha-se. Muito freqüentemente censurou-se a Aristóteles o fato de ele ignorar a origem das categorias e de as ter reunido segundo um processo empírico (Benveniste di-lo-á também,

voltaremos aqui: "Inconscientemente tomou como critério a necessidade empírica de uma *expressão* distinta para cada um dos predicados" p. 70) e mesmo o fato de se ter contentado com refletir as estruturas gramaticais da língua grega. Entre todos os que acusaram Aristóteles de constituir empiricamente o que Leibniz chamava *eine Musterrolle* (um catálogo dos paradigmas semelhantes a um rol), é necessário recordar em primeiro lugar Kant. E citar um texto clássico que anuncia precisamente o propósito de Benveniste fornecendo-lhe o seu vocabulário senão os seus conceitos. Sem dúvida que não se trata aqui de língua ou de gramática, mas de um relevo *empírico* das categorias: mas das categorias tais como *se apresentam*; e onde se apresentariam elas, pois, senão na língua? Este texto é extraído da apresentação da tábua das categorias, na *Analítica dos conceitos*:

"Desta maneira, há exatamente tantos conceitos puros do entendimento que se aplicam *a priori* aos objetos quantas as funções lógicas em todos os juízos possíveis na tábua precedente; porque essas funções esgotam completamente o entendimento e medem-lhe totalmente o poder. Designaremos esses conceitos, seguindo Aristóteles, *categorias*, na medida em que o nosso intento é na sua origem, totalmente idêntico ao seu, embora ele se afaste muito na sua realização."

"Tábua das Categorias"

"...Tal é, portanto, a lista de todos os conceitos originariamente puros da síntese, que o entendimento contém *a priori* e em virtude dos quais, e apenas pelos quais , ele é um entendimento puro, na medida em que é unicamente graças a eles que se pode compreender qualquer coisa na diversidade da intuição, isto é, pensar um objeto. Esta divisão é extraída sistematicamente de um princípio comum, isto é, do poder de *julgar* (que é a mesma coisa que poder pensar); não provém, como uma rapsódia, de uma investigação empreendida ao acaso, de conceitos puros, cuja enumeração não pode nunca ser segura, na medida em que é concluída apenas por indução sem que nunca pense em interrogar-se, ao agir assim, porque são precisamente esses conceitos e não outros que são inerentes ao entendimento puro. Era um desígnio digno de um espírito tão penetrante como o de Aristóteles, o de procurar esses conceitos fundamentais. Mas, como ele não seguia qualquer princípio, recolheu-os precipitadamente como se lhe apresentaram e reunindo primeiro dez a que chamou *categorias* (predicamentos). Seguidamente, acreditou ainda ter encontrado outros cinco que juntou aos primeiros sob a designação de *post*-predicamentos. A sua tábua ficou defeituosa[11].

11. *Critique de la raison pure*, Fr. Tremesaygues-Pacaud, p. 94-95.

Esta acusação de empirismo é retomada por Hegel [12], Prantl, Hamelin etc. Ao lembrá-lo, não se trata de assinalar em primeiro lugar que Benveniste elabora sua problemática a partir de motivos cuja história lhe permanece escondida. Mas disto: na medida em que, depois de Aristóteles, freqüentemente tentou-se constituir tábuas das categorias que não fossem o efeito ou o reflexo empírico da língua, não será sobre estas tentativas que se devia exercer a demonstração do lingüista? Sem isso, procede-se como se nada se tivesse passado depois de Aristóteles, o que não é impensável, mas exige ser demonstrado e a tarefa não seria fácil. Porque seria necessário então provar, por exemplo, que as categorias kantianas são efeitos da língua. A problemática seria pelo menos complicada e obrigaria, sem pressupor os resultados, a uma completa transformação dos conceitos de língua e pensamento utilizados por Benveniste. Quando Kant propõe um sistema de categorias que seja regulado pelo "poder de julgar" que é a mesma coisa que "o poder de pensar", a gramática será ainda o fio condutor desta investigação? Tal está longe de estar excluído; mas em que labirinto histórico isso nos introduziria então? De que enredo de estruturas lingüísticas e filosóficas seria necessário dar conta? A relação das categorias kantianas com a língua seria, com efeito, mediatizada por toda uma estratificação filosófica (por exemplo, toda a herança de Aristóteles, isto quer dizer muitas coisas) e todo um conjunto de deslocamentos lingüísticos cuja complexidade é facilmente suspeita. A imensidade desta tarefa não lhe reduz a necessidade. É por isso que não se trata sobretudo aqui de recusar a questão posta por Benveniste, pelo contrário, mas de tentar antes de mais analisar certos pressupostos e talvez seguir-lhe, por pouco que seja, a elaboração.

Não relevamos apenas, ou acreditamos poder fazê-lo, o empirismo de Aristóteles. Reconhecemos, muito precisamente, e depois de muito tempo, nas suas categorias produções da língua. A tentativa mais precisa e sistemática foi a de Trendelenburg (1846) [13]. Como também recorda Aubenque [14], Benveniste tem um predecessor imediato, que por momentos parece mesmo parafrasear, na pessoa de Brunschvicg que, em *Les Ages de l'intelligence* (1939), acusava também Aristóteles de tomar o "universo do discurso" pelo "universo da razão", acreditava poder desmascarar "o caráter inteiramente verbal da sua ontologia", "e sem dúvida de qualquer ontologia", porque "o ser enquanto ser é o tipo

12. "*Er stellt sie so neben einander*" (ele os justapôs), *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, citado *in* Bonitz, *Über die Kategorien des Aristoteles*, 1853 (Reeditado Darmsdt 1957), p. 38.
13. Citado por J. Vuillemin, *op. cit.*, p. 75, e por P. Aubenque, art. citado, p. 103. Sobre a interpretação de Trendelenburg e sobre o debate a que deu lugar, cf. Bonitz, *op. cit.*, p. 37ss.
14. Art. citado, pp. 87-88.

de palavra que não pode ser mais do que uma palavra". "Ele [Aristóteles] refere o conhecimento apenas à percepção sensível... e à linguagem, isto é, mais exatamente à língua que ele falava e cujas particularidades erige *inconscientemente* [sublinhado meu] em condições necessárias e universais do pensamento". É por isso que, diz em outro lugar Brunschvicg citando Serrus, Aristóteles apenas teria "explicitado uma certa metafísica espontânea da língua grega". Aubenque cita ainda uma tese de Rougier [15]: "Bergson disse que a metafísica de Aristóteles é a metafísica espontânea do espírito humano: seria mais correto dizer que é a metafísica espontânea das línguas indo-européias, da língua grega em particular".

Cassirer, que nunca citamos neste debate, é sem dúvida o predecessor mais notável e mais imediato de Benveniste. Em "A influência da linguagem sobre o desenvolvimento do pensamento nas ciências da natureza" [16], recorda também as tentativas anteriores, nomeadamente a de Trandelenburg: "Quando, nas análises da sua teoria das categorias, Aristóteles segue a linguagem e confia-se a sua direção, não discutiremos, de um ponto de vista moderno, este processo. Mas exigiríamos que ele distinguisse cuidadosamente entre o 'universal' e o 'particular', que ele não fizesse, de certas determinações, que possuem a sua legitimidade e a sua razão de ser numa certa língua ou em certos grupos de línguas, caracteres da linguagem e do pensamento em geral. Se nos colocarmos sob um ponto de vista histórico, compreenderemos, é verdade, como esta condição era para Aristóteles impossível de se cumprir. Não existia ainda para ele qualquer possibilidade de comparação e delimitação segura. Ele não podia pensar fora da língua grega ou contra ela mas apenas nela e com ela".

E, depois de uma longa referência aos trabalhos de W. von Humboldt, Cassirer prossegue: "No que diz respeito a Aristóteles, há muito tempo que se reconheceu que as categorias particulares que ele distingue no ser estão em estreita relação com as categorias da linguagem e da gramática. A teoria das categorias de Aristóteles propõe-se descrever e determinar o ser na medida em que ele se explicita e se analisa de alguma maneira nas diferentes formas da enunciação. Mas qualquer enunciação exige em primeiro lugar um *sujeito* ao qual ela possa ligar-se, uma coisa que enuncie um predicado. No topo da teoria das categorias coloca-se, portanto, a categoria do ser. Este ser (*ousia*) é definido por Aristóteles num sentido simultaneamente ontológico e lingüístico. ...A unidade da *physis* e do *logos* aparece, portanto, no sistema de Aristóteles, não como acidental, mas como necessário."

15. "Pseudo problemas levantados e resolvidos pela lógica de Aristóteles" *in Actes du Congrès international scientifique*, Paris, 1935.
16. Trad. fr., *in Journal de psychologie*, 1946, p. 129.

Esta breve evocação devia apenas sugerir que a interpretação de Benveniste tinha sido várias vezes "proposta" e que a sua "verificação" solicitava pelo menos "grandes comentários". Censura-se freqüentemente, e justamente, certos filósofos, o fato de extraírem tais ou tais proposições científicas do seu contexto ou do seu trabalho produtor para as manipularem imprudentemente para fins não-científicos. Mas o texto filosófico será mais imediatamente oferecido e aberto? Poder-se-á extrair uma peça ou um "documento" de que tenhamos a "felicidade de dispor"? Seria errado acreditar na legibilidade imediata e anistórica de um argumento filosófico, como seria errado acreditar que se possa, sem uma elaboração prévia e muito complexa, submeter um texto metafísico a tal grelha de descodificação científica, seja ela lingüística, psicanalítica ou outra. Uma das primeiras precauções a se ter referir-se-á à origem e à pertença metafísica dos conceitos que constituem freqüentemente esta grelha "científica". Aqui, por exemplo, nenhum dos conceitos utilizados por Benveniste teria visto a luz do dia, nem a lingüística como ciência, nem a própria noção de língua, sem o tal "pequeno" documento sobre as categorias. A filosofia não está apenas *perante* a lingüística como se pode estar *face* a uma nova ciência, olhar ou objeto; está também *diante* dela, precedendo-a com todos os conceitos que lhe fornece ainda, para o melhor e para o pior, intervindo quer nas operações mais críticas, quer nas operações mais dogmáticas, nas menos científicas do lingüista. Naturalmente, se há uma precipitação não-crítica do filósofo no manejo das proposições científicas cuja produção efetiva lhe é vedada, se há, inversamente, qualquer pressa do cientista na abordagem do texto filosófico, a palma retorna para os rapsodos que desqualificam as peças de um texto filosófico de que eles ignoram a maquinação, a partir de um álibi científico onde eles nunca puseram os pés nem as mãos.

A transferência

Transcrição, transposição, projeção de categorias de língua para categorias de pensamento; é assim que Benveniste definiu a operação *inconsciente* de Aristóteles e, inversamente, a descodificação simétrica à qual se dedica conscientemente: "Pode-se agora transcrever em termos de língua a lista das dez categorias. Cada uma delas é dada pela sua designação e seguida pelo seu equivalente: *ousia* ("substância"), substantivo; *poson poion* ("qual; em que número"), adjetivos derivados de pronomes, do tipo do latim *qualis et quantus; pros ti* ("relativamente a quê"), adjetivo comparativo; *pou*, ("onde"), *poté* ("quando"), advérbios de lugar e de tempo; *keisthai* ("estar disposto"), médio; *ekein* ("estar em estado"), perfeito; *poiein* ("fazer"), ativo; *paskhein* ("sofrer"), passivo."

O lingüista *transcreve*, portanto, em termos de língua o que o filósofo tinha anteriormente, "inconscientemente", *transposto, projetado* da língua em termos de pensamento:

"Temos assim uma resposta à questão posta no início e que nos conduziu a esta análise. Perguntávamo-nos de que natureza eram as relações entre as categorias de pensamento e as categorias de língua. Por mais que as categorias de Aristóteles sejam reconhecidas válidas para o pensamento, elas revelam-se como a transposição das categorias de língua. É o que se pode *dizer* que delimita e organiza o que se pode pensar. A língua fornece a configuração fundamental das propriedades reconhecidas pelo espírito às coisas. Esta tábua de predicados dá-nos conta antes de mais da estrutura das classes de uma língua particular.

Segue-se que o que Aristóteles nos dá por uma tábua de condições gerais e permanentes é apenas a projeção conceitual de um estado lingüístico dado."

A transcrição não corresponde aqui a uma *tradução*, quer dizer, a um movimento *intra-lingüístico* que assegura o transporte de um significado de uma língua para uma outra, de um sistema de significantes para outro. Não se pode, portanto, chamar tradução à passagem de uma estrutura categorial (não-lingüística), dita "de pensamento", para uma estrutura categorial lingüística, dita "de língua". O sentido de "transcrição" reenvia-nos, portanto, ao que mais adiante é designado por "transposição" ou "projeção". A transcrição do lingüista faria o caminho inverso, faria retornar à língua o que pretendia escapar daí por transposição e projeção.

O que é, de fato, esta estranha transferência? Como é que se pôde produzir? Segundo que necessidade? Benveniste reconhece esta única correspondência, que se hesita, por razões evidentes, em chamar de *homologia*, mas ele não interroga nem o estatuto da operação, nem as condições do logro, nem o espaço ou o médium no qual se produz, primeiro, a projeção e, depois, a transcrição; por exemplo, o campo da categorialidade em geral. Sem dúvida para evitar esta "tecnicidade filosófica" de que ele se esquiva logo no início, não se pergunta por que aberração se chegou a dar os nomes de categorias de pensamento aos (aos que não eram mais do que) nomes de categorias de língua. (Duplo recurso, portanto, à homonímia e a sinonímia: Aristóteles deu o mesmo nome a coisas diferentes, pensamento e língua, e nomes diferentes, pensamento e língua, ao que é fundamentalmente a mesma coisa, a língua. Como é que se pode dar o mesmo nome a conceitos e a coisas discerníveis? Como é que se pode dar nomes diferentes a conceitos e a coisas idênticas? Esta questão, diga-se de passagem, é também posta, em termos explícitos, por Aristóteles. Precisamente no

Organon, na abertura do texto sobre as *Categorias*. E quando esta questão alcança o seu próprio elemento, isto é, a linguagem em geral, assume uma forma absolutamente singular. Ela supõe, entre muitas outras coisas, que *se* chegue a alguma conclusão sobre o que possam *ser* ou *querer-dizer* esta alternativa já concentra e reflete todo o problema-língua e pensamento.).

Ao longo de toda a análise de Benveniste, uma só frase parece fornecer como que uma explicação e manter-se em relação com estas últimas questões: "Inconscientemente, ele [Aristóteles] tomou por critério a necessidade empírica de uma *expressão* distinta para cada um dos predicados" (p. 70).

Que quer dizer aqui "empírico"? Tomada literalmente, esta explicação suporia que Aristóteles, dispondo além do mais, fora da língua, de predicados, ou de classes de predicados *pensáveis*, e perante a necessidade *empírica* de exprimir esses conteúdos (a palavra *expressão* é sublinhada por Benveniste), teria confundido a distinção dos predicados e a distinção das expressões. Ele teria tomado a cadeia das unidades dos expressantes pela das unidades dos exprimidos. "Inconscientemente", e sem o ter pretendido, ele teria tomado a "classe das formas", tal como a oferece o sistema da língua, pelo sistema de exprimido ou do expressável. (Supondo, por outro lado, que assim seja, não haverá na prática de uma língua, no domínio de uma língua, uma necessidade estrutural segundo a qual se produza esta "inconsciência", de tal maneira que o que é relevado em Aristóteles constituiria apenas a confirmação desta lei geral de inconsciência evocada em preâmbulo?).

Devemos insistir sobre este adjetivo "empírico". Ainda que, gramaticalmente, "empírico" qualifique de qualquer modo "necessidade", pode encontrar-se deportado, pela palavra "necessidade", pela sua construção e pelo que dela depende na frase para a palavra "expressão" ou para "expressão distinta" ("necessidade empírica de uma expressão distinta"). Estas duas possibilidades abrem duas hipóteses.

Na primeira hipótese, a mais verossímil, é a *necessidade* de exprimir (cada um dos predicados) que permaneceria empírica. Seria então empírica não só a situação no interior de uma língua em geral, depois de uma língua natural, mas também a ligação entre a estrutura de um predicado pensado fora da língua e a sua "expressão" na língua. Linguagem e língua tornar-se-iam, segundo o motivo mais tradicional, a exterioridade contingente do pensamento, do sentido pensável e significável. Sem dúvida que se poderia distinguir ainda entre logos (ou linguagem em geral) a língua natural particular para avançar que a necessidade empírica se refere não à ligação do pensamento e da linguagem mas à de um logos universal, por assim dizer, e uma língua natural.

Ainda que não sejam idênticas, essas duas possibilidades têm entre si a mais estreita analogia. Ambas tendem a mostrar a língua como crosta empírica do sentido em geral, do pensamento ou da linguagem essenciais, universais etc [17]. Nesta primeira hipótese, Benveniste apenas pode ele próprio repetir a operação que ele imputa a Aristóteles: distinguir o *dizer* e o *pensar* (são as suas palavras) e considerar entre eles apenas uma relação empírica. Única diferença: Aristóteles mantém a distinção para se conservar no desvio, acreditando ter de se haver com o pensar onde apenas se trata de dizer; Benveniste manteria a distinção para demonstrar que, por substituição, se tomou as articulações de língua por articulações de pensamento.

Esta primeira leitura de "necessidade empírica de uma expressão" tem oportunidade de se confirmar em várias proposições do mesmo texto, nomeadamente nas suas conclusões: "Sem dúvida que não é por acaso que a epistemologia moderna não tenta constituir uma tábua de categorias. É mais proveitoso conceber o espírito como virtualidade do que como quadro, como dinamismo do que como estrutura. É um fato que, submetido às exigências dos métodos científicos, o pensamento adota os mesmos trâmites em qualquer língua que escolhesse para descrever a experiência. Neste sentido, torna-se independente, não da língua, mas das estruturas lingüísticas particulares. O pensamento chinês bem pode ter inventado categorias tão específicas como o *tao*, o *yin*e o *yang*: mas não é menos capaz de assimilar os conceitos da dialética materialista ou da mecânica quântica sem que a estrutura da língua chinesa constitua qualquer obstáculo. Nenhum tipo de língua pode por si mesmo e só por si favorecer ou impedir a atividade do espírito. O surgir do pensamento está muito mais estreitamente ligado às capacidades dos homens, às condições gerais da cultura, à organização da sociedade do que à natureza particular da língua. Mas a possibilidade do pensamento está ligada à faculdade da linguagem, porque a língua é uma estrutura informada de significação, e pensar, é manejar os signos da língua."

Sem dúvida inseparáveis da linguagem em geral, o "surgir do pensamento" e a "atividade do espírito" não estariam, portanto, essencialmente ligados a uma língua particular. O que corresponde a reconhecer que podem existir "conteúdos" de pensamento sem qualquer ligação essencial com as "formas" de uma língua particular. Nestas condições, nem Aristóteles nem nenhum dos filósofos que tentaram constituir uma tábua de categorias de pensamento principalmente independentes das categorias de língua não teriam procedido mal em

17. Na medida em que este pressuposto essencialmente metafísico permanece ativo *também* na obra de Benveniste, já não é paradoxal que as objeções *filosóficas* que o seu projeto já encontrou sejam fundamentalmente do mesmo tipo.

princípio. O pensamento não é *uma* língua, parece admitir aqui Benveniste. Mas Aristóteles iludiu-se *na prática*: porque acreditou numa tábua e sobretudo porque, por inconsciência e empirismo, confundiu o que deveria ter distinguido.

Estamos ainda na primeira hipótese. Qualificar de empírica a necessidade de uma expressão, a necessidade de conduzir o pensável ao enunciado numa língua dada, não será estranho? O valor da empiricidade apenas pode-se referir, em última análise, à variabilidade dos dados sensíveis e individuais; por extensão, a toda a passividade ou atividade sem conceito, por exemplo, para citar Leibniz, a "uma simples prática sem teoria" [18]. Ora, se jamais alguém pôde conceder que existisse a pura empiricidade na prática da linguagem, tal só podia acontecer, com rigor, perante o acontecimento sensível e singular de um significante material (fônico ou gráfico); supondo mesmo que um tal acontecimento puro, não repetível, escapando a qualquer generalidade formal, jamais intervenha na prática lingüística ou semiótica. Como, sobretudo, pode-se afirmar a empiricidade do movimento que conduz ao significar em geral e ao significar no interior de uma língua, isto é, recorrer a uma organização de formas, a uma distribuição de classes etc? Finalmente, a partir de que sistema, de que proveniência histórica também, recebemos e entendemos, antes mesmo de postular a empiricidade da significação, a significação de empiricidade? Nenhuma análise sobre este assunto contornará ou excluirá a instância aristotélica. O que não implica que Aristóteles seja o autor ou a origem do conceito de empiricidade, mesmo se a oposição do empírico e do teórico (do *a priori*, do científico, do objetivo, do sistemático etc) envolve de uma maneira ou de outra a metafísica de Aristóteles. Mesmo se um tal conceito não está fixado definitivamente a uma "origem", não se pode compreender a história e o sistema das suas mutações ou transformações sem ter em conta o código geral da metafísica e, nele, a marca decisiva de aristotelismo. Heidegger nota em *Die Zeit des Weltbildes* (1938) [19], que "foi Aristóteles quem, primeiro, compreendeu o que significava *empeiria*". Se se pretendesse utilizar a palavra "empírico" num sentido totalmente estranho ao que lhe deram Aristóteles e a história da filosofia, seria necessário envolver explicitamente o trabalho desta transformação. Nada no texto de Benveniste assinala ou anuncia um tal deslocamento.

Mas então, dir-se-á, não se pode empregar mesmo de passagem uma pequena palavra mesmo tão inocente como *empírica*, que toda a gente compreende correntemente, numa demonstração que visa mais longe e mais alto. Eu seria tentado a responder a isto: sendo dado o

18. *Monadalogia*, § 28.
19. Trad. fr., *in Chemins...*, p. 74.

âmbito da demonstração, sendo dado o seu caráter estrategicamente decisivo, se certos termos pudessem, em lugares secundários do andamento, ser avançados sem precauções infinitas, este não seria, sem sombra de dúvida, um deles, na medida em que ele traz consigo todo o peso do argumento crítico.

Segunda hipótese: a "necessidade empírica" determinaria menos a "expressão" do que, mais indiretamente, a expressão enquanto esta é "distinta para cada um dos predicados". Neste caso, Aristóteles não teria nem sequer essencialmente cedido à necessidade dita empírica de *exprimir* predicados; teria antes, ao ceder-lhe, ao estabelecer a lista das classes, procedido de maneira empírica. Não só o projeto, mas a sua efetuação, os processos da sua prática teriam permanecido empíricos.

O argumento seria então muito frágil. Reunir-se-ia, por um lado, à objeção filosófica mais tradicional; contradiria, por outro lado, o que há de mais convincente e de mais inédito na análise de Benveniste. Esta, como muito justamente sublinhou J. Vuillemin [20], demonstra, com

20. *Op. cit.* pp. 76-77. Impõe-se uma longa citação. "Esta demonstração [a de Benveniste] possui um duplo mérito:
"Em primeiro lugar, ela faz perceber a organização da tábua das categorias da qual sempre se censurou o caráter rapsódico. As seis primeiras categorias referem-se todas a formas nominais, as quatro últimas a formas verbais. No interior desta divisão, a enumeração procede, salvo num caso, por oposição de pares. A categoria dos substantivos parece constituir exceção a esta regra; mas encontra-se, ela própria, subdividida em nomes próprios (substâncias primeiras) e nomes comuns (substâncias segundas). Os adjetivos *poson* e *poion* solicitar-se-ão (*osos/oios, tosos/toios*), como se solicitarão os advérbios *pou* e *pote* (*ou/oté, tou/toté*). O *pros ti* que se apresenta só, apenas exprime a propriedade fundamental dos adjetivos gregos de fornecer um comparativo. Quanto às quatro formas verbais, se *poiein* e *paskhein* (fazer/sofrer) constituem visivelmente uma oposição que corresponde à do ativo e do passivo, *keisthai* (estar disposto) e *ekhein* (estar em estado) formam igualmente par quando são interpretados como categorias de língua: 'Existem, com efeito, entre o perfeito e o médio gregos, diversas relações simultaneamente formais e funcionais, que, herdadas do indo-europeu, formaram um sistema complexo; por exemplo, uma forma *gegona*, perfeito ativo, correspondente ao médio *gignomai*'."
"Em segundo lugar, conclui-se que, crendo classificar noções, Aristóteles classificou realmente categorias da língua, de modo que as particularidades da língua grega dominaram o destino da filosofia no Ocidente."
"Esta segunda conclusão, todavia, ultrapassa o que a argumentação demonstrou. Com efeito, do fato de que uma filosofia pedir de empréstimo às oposições de uma língua os conceitos e as oposições reconhecidas como fundamentais para o pensamento, é ilegítimo concluir não só que a língua propõe as suas sugestões ao pensamento, mas também que é impossível pensar o que não é exprimido; todavia, é ilegítimo concluir que a tábua de categorias do pensamento reflete a das categorias da língua. Para poder ir até aí, seria necessário mostrar que a tábua das categorias pedidas de empréstimo à língua é também a tábua *completa* dessas categorias quanto à língua. No caso contrário, existirá seleção e, se o filósofo escolhe nas categorias lingüísticas, é porque a sua escolha não é ditada apenas unicamente pela consideração da língua.

demonstra, com efeito: 1. que a tábua das categorias é sistemática e não rapsódica; 2. que operando uma *seleção* nas categorias de língua, ela não é o seu simples decalque ou reflexo empírico.

O transcendental e a língua

Ainda não alcançamos o ponto máximo do problema. Este descobre-se plenamente logo que Benveniste propõe "ampliar esta observação". É nas últimas páginas (p. 70), no momento em que o propósito geral lhe parece alcançado e a demonstração adquirida: "Esta tábua de predicados informa-nos acima de tudo sobre a estrutura das classes de uma língua particular. Segue-se que o que Aristóteles nos fornece como um quadro das condições gerais e permanentes é apenas a projeção conceitual de um estado lingüístico dado. Pode-se mesmo ampliar esta observação. Para além dos termos aristotélicos, por cima desta categorização, desdobra-se a noção de 'ser' que envolve tudo. Sem ser um predicado em si mesmo, o 'ser' é a condição de todos os predicados. Todas as variedades do 'ser-tal', do 'estado', todas as visões possíveis do 'tempo' etc, dependem da noção de 'ser'. Ora, aqui ainda, é uma propriedade lingüística muito específica que este conceito reflete."

Ora, é exatamente isso que se verifica, na medida em que não se poderia pretender que a estrutura das categorias da língua grega estivesse exaustivamente exposta na tábua de Aristóteles."
"De fato, este segue uma articulação lógica que, ao mesmo tempo, possui um alcance ontológico..."
Os dois argumentos principais (sistematicidade e seleção), os quais é difícil não subscrever, desenvolvem-se aqui sobre um terreno que nos parece contudo altamente problemático. Por exemplo: a filosofia "pedirá" alguma coisa à língua? E o que quer dizer aqui pedir? Pedir-se-á "às oposições de uma língua os conceitos e as oposições reconhecidas como fundamentais para o pensamento" como se pede emprestado um utensílio? De que o "pensamento" teria *algures* reconhecido o valor? Como entender que "a língua propõe as suas sugestões ao pensamento"? A fórmula é retomada e ainda mais bem assumida noutro lugar: "Morfologia e sintaxe assim reunidas constituem perfeitamente uma língua, mas esta língua filosófica desvia-se tanto quanto o necessário das sugestões que impõe primitivamente a língua grega." (p. 225). A pressuposição geral deste propósito parece constituir o inverso — simétrico — daquela que sustém a análise de Benveniste (pelo menos enquanto este opera como lingüista e não como filósofo da "atividade do espírito" e do "surgir do pensamento"): os conteúdos de pensamento são essencialmente, principalmente, estruturalmente independentes da língua, apesar dos "pedidos" e das "sugestões". Como é dito, o "lógico" e o "ontológico" não possuem qualquer ligação intrínseca com o lingüístico. A simetria especular das teses em presença, a sua profunda semelhança, numa oposição in(de)terminável, convidaria, inicialmente, por si só, a uma reelaboração do problema; em que não se tomaria antecipadamente, por exemplo, como se isso fosse evidente, num sentimento de familiaridade, de domínio, de "saber", o acesso à "essência" do "pensamento", da "língua", da sua oposição ou da sua identidade. Isto é apenas um exemplo.

Meça-se a importância desta espécie de *post-scriptum*. Ele faz muito mais do que "ampliar esta observação". Tocamos finalmente a possibilidade do campo das categorias, a própria abertura do projeto aristotélico: constituir uma tábua das figuras da predicação que dão feição ao ente simples ("propriamente dito") que se diz multiplamente. Desta feita, não temos já que nos haver com uma categoria, pelo menos uma categoria entre outras [21] no sistema; e já não pode tratar de "projetar" ou "transcrever" uma categoria determinada noutra, isto é, proceder mais ou menos empiricamente neste trabalho. A extensão da "observação" dá um salto: transpõe de um golpe o campo delimitado pelo título e pela formulação inicial do problema. O que Benveniste chama muito depressa a "noção do ser" não é simplesmente uma categoria homogênea às outras: é a condição transcategorial das categorias. Benveniste reconhece-o: "Para além dos tempos aristotélicos, por cima desta categorização, desdobra-se a noção de 'ser', que envolve tudo. Sem ser um predicado em si mesmo, o 'ser' é a condição de todos os predicados". É necessário ler esta evocação no imenso filão problemático que vai do *Sofista* (que a frase de Benveniste evoca literalmente: "uma pluridade de formas, mutuamente diferentes, que uma forma única envolve exteriormente; uma forma única espalhada através de uma pluralidade de conjuntos sem romper a unidade", 253 d, trad. Budé) à afirmação de Aristóteles segundo a qual o ser não é um gênero, à afirmação da *Crítica da Razão Pura* ("*Ser* não é manifestadamente um predicado real, isto é, um conceito de qualquer coisa que se poderia acrescentar ao conceito de uma coisa. É apenas a posição de uma coisa, ou de certas determinações em si mesmas") e às questões que Heidegger levanta, nomeadamente em "A tese de Kant sobre o Ser" [22].

O "ser" não está, portanto, na tábua. Nem em outro lugar. O lingüista ou o lógico que pretende estabelecer uma regra de translação ou de correspondência entre categorias de língua e categorias de pensamento não encontrará aí nunca qualquer coisa a que ele chame simplesmente "ser".

---

21. Sendo este ponto assente, é o suficiente para o que aqui nos ocupa, não podemos nos comprometer na complexidade do seu contexto. Encontrar-se-ão análise e referências em *Le Problème de l'être chez Aristote*, por Aubenque, nomeadamente p. 171ss. "Como se vê, a própria essência é aqui apresentada como um predicado, ainda que ela seja definida algures como o que é sempre sujeito e nunca predicado (*Anal. pr.* 1, 27, 43 *a* 25; *Phys.*, 1, 7, 190 a 34; *Mét.*, Z, 3, 1028 *b* 36). Mas a essência, que é, com efeito, o sujeito de todas as atribuições concebíveis, pode atribuir-se secundariamente a si mesma, e é nesse sentido que ela é uma categoria, quer dizer, uma das figuras de predicação, um dos sentidos possíveis da cópula." Cf. também p. 190ss.
22. *In Questions II.*

O que Benveniste descobre, portanto, através desta "extensão", é a relação absolutamente única entre o transcendental e a língua. Tomamos aqui a palavra "transcendental" na sua acepção mais rigorosa, na sua "tecnicidade" mais atestada, tal como se fixou, precisamente, no curso do desenvolvimento da problemática aristotélica das categorias e do que se coloca para lá das categorias. Categorial quer dizer transcategorial. Literalmente: que *transcende* todos os gêneros". (Esta definição de uma palavra sem dúvida inventada pelo chanceler Filipe (1128) convém também, não obstante as diferenças contextuais, aos conceitos kantiano e husserliano do transcendental.)

O que é, portanto, o valor transcendental de "ser" face à língua? É pois, agora essa a questão.

Para reconhecer o enraizamento fundamental de "ser" numa língua natural muito particular, Benveniste sublinha que nem todas as línguas dispõem do verbo "ser": "O grego não só não possui um verbo 'ser' (o que não é de modo nenhum uma necessidade de todas as línguas), mas usou esse verbo de modos assaz singulares". Essa singularidade é descrita num parágrafo que devemos ler para assinalar aí alguns focos problemáticos.

"Ele encarregou [este verbo] de uma função lógica, a de cópula (o próprio Aristóteles já sublinhava que nesta função o verbo não significa propriamente nada, que opera simplesmente uma *synthesis*, e por isso, este verbo recebeu uma extensão mais ampla que qualquer outro. Além disso, 'ser' pode tornar-se, graças ao artigo, uma noção nominal, tratada como uma coisa; dá lugar a variedades, por exemplo, o seu particípio presente, ele próprio substantivado e em várias espécies (*to on; oi ontes; ta onta*); pode servir de predicado a si próprio, como na locução *to ti en einai* designando a essência conceitual de uma coisa, sem falar da espantosa diversidade de predicados particulares com os quais se pode construir, mediatizando as formas casuais e as proposições... Não se terminaria de inventariar esta riqueza de emprego, mas trata-se claramente de dados de língua, de sintaxe, de derivação. Sublinhemo-lo, porque é numa situação lingüística assim caracterizada que pôde nascer e desenvolver-se toda a metafísica grega do 'ser', as magníficas imagens do poema de Parmênides e a dialética do *Sofista*. A língua não orientou evidentemente a definição metafísica do 'ser', cada pensador grego possui a sua, mas ela permitiu fazer do 'ser' uma noção objetivável, que a reflexão filosófica podia manejar, analisar, situar como qualquer outro conceito."

1. Se "ser", pelo menos como cópula, "não significa propriamente nada", na medida em que desenvolve a sua extensão até ao infinito, já não está ligado à forma determinada de uma palavra, ou antes, de

um nome (no sentido aristotélico, que envolve os nomes e os verbos), quer dizer, da unidade de uma *phonè semantikè* [23] provida de um conteúdo de sentido. Então, definir a *presença* numa língua e a *ausência* numa outra, não será uma operação impossível? Contraditória? Voltaremos aqui.

2. Como assegurar-se que "se trata claramente de dados de língua, de sintaxe, de derivação"? Nenhuma definição da língua foi ainda dada, nem da imanência a si do sistema da língua em geral. O que é esta imanência, a inclusão *na* língua de uma estrutura ou de uma operação que tem por efeito — lingüístico, se se quiser — abrir a língua ao exterior, articular o lingüístico e o não-lingüístico? E isso, no caso de "ser" e de tudo o que dele depende, *por definição e por excelência*?

3. Como chamar "imagens" (nome filosófico muito derivado e carregado de história) aos caminhos, encruzilhada, bifurcação, palintropo, esfera, vela, eixo, roda, sol, lua etc, do "poema" de Parmênides, isto é, para se limitar a este traço, de um texto que, ao colocar uma certa mesmidade de "pensar" e "ser", *marcou* na língua a abertura à ; resença do ser, à verdade, ao que sempre *representou o rompimento* na clausura sobre si da língua?

4. "A língua não orientou evidentemente a definição metafísica do 'ser', cada pensador grego possui a sua..." Como conciliar este enunciado com todos aqueles que reduzem as categorias de pensamento a categorias de língua? Que quer dizer "orientar" neste caso? A "definição metafísica do 'ser'" seria, portanto, agora absolutamente livre face à língua? Se a determinação lingüística não pesou sobre a "definição metafísica do 'ser'" (noção muito obscura), sobre o que é que ela se exerceu? Sobre uma função formal sem conteúdo semântico? Mas então como reservar a exclusividade à gramática ou à lexicologia gregas? Notamos há instantes que este problema nos esperava ainda. Finalmente, se a língua "orientou" tão pouco a "definição metafísica" do "ser" que "cada pensador grego possui a sua", o que é que ela, portanto, comandou na filosofia? Onde está, portanto, o logro do filósofo que tomou a língua como pensamento? E poder-se-á dizer (mas então o que é que dizemos?) que "cada pensador grego possui a sua"? Nunca a determinação da língua foi tão fraca. E que dizer dos herdeiros da "metafísica grega" que pensaram-falaram-escreveram em latim ou em alemão? Tudo isso está longe de demonstrar a ausência de determinação lingüística sobre a filosofia mas, seguramente, a necessidade de reelaborar o conceito corrente de determinação lingüística. Esta obscuridade e estas contradições condensam-se quando Benveniste se serve das noções de "predisposição" e de "vocação", como J. Vuillemin falava de "pedidos"

23. Cf. "A mitologia branca".

e de "sugestões": "Tudo o que se pretende demonstrar aqui é que a estrutura lingüística do grego predispunha a noção de 'ser' para uma vocação filosófica" (p. 73).

5. Finalmente, se, como é verdade, "sem ele próprio ser um predicado, o 'ser' é a condição de todos os predicados", já não é possível acreditar que "a reflexão filosófica [o] possa manejar, analisar, situar como qualquer outro conceito".

Ao "ampliar esta observação", não se deveria apenas, portanto, aumentar o domínio de uma demonstração, mas modificar a estrutura do terreno adquirido. Sem a transcategorialidade do "ser" que "envolve tudo", a passagem entre as categorias de língua e categorias de pensamento não teria sido possível, nem num sentido nem noutro, nem para Aristóteles nem para Benveniste.

O resto em suplemento. Da terceira pessoa do singular do presente do indicativo do verbo "ser"

Estas dificuldades propagam os seus efeitos; assinalam a contraprova proposta por Benveniste. Se a metafísica grega, com a sua pretensão à verdade, à universalidade etc, depende de um fato lingüístico particular, passado despercebido aos olhos dos filósofos, o exame de uma língua diferente deveria confirmar a demonstração.

"Dar-nos-emos melhor conta que se trata aqui em primeiro lugar de um fato de língua ao considerar o comportamento desta mesma noção numa língua diferente. Haverá vantagens em escolher, para opô-la ao grego, uma língua de um tipo completamente diferente, porque é justamente pela organização interna destas categorias que os tipos lingüísticos mais diferem. Precisemos apenas que, o que comparamos aqui, são fatos de expressão lingüística, não de desenvolvimentos conceituais."

"Na língua ewe (falada no Togo), que escolhemos para esta confrontação, a noção de 'ser', ou o que dominaríamos assim, reparte-se entre vários verbos (p. 71)."

Notemos de imediato que esta análise (que se propõe estranhamente limitar-se a "fatos de expressão lingüística" sem considerar "os desenvolvimentos conceituais") não se refere de modo algum à *ausência* pura e simples do verbo "ser", como se teria podido crer — "O grego não só possui um verbo 'ser' (o que não é de modo nenhum uma necessidade de todas as línguas)" —, mas uma outra distribuição, uma outra repartição desta função "entre vários verbos". Ora, nas línguas

indo-européias, a função "ontológica" também não é confiada apenas a um verbo ou a uma só forma verbal[24].

A análise da língua ewe consistirá em encontrar numa língua sem "verbo 'ser'" uma multiplicidade de funções análogas e diferentemente repartidas. Qual é, então, a fonte de tradução que foi posta a funcionar? Essa questão é posta pelo próprio Benveniste; mas denunciando na sua própria descrição "uma porção de artifício", não se pergunta como é que um tal artifício é possível e porque não é totalmente absurdo e inoperante:

"Esta descrição do estado de coisas em ewe comporta uma porção de artifício. É feita do ponto de vista da *nossa* língua, e não, como deveria, nos quadros da própria língua. No interior da morfologia ou da sintaxe ewe, nada reúne estes cinco verbos entre si. É em relação aos nossos próprios usos lingüísticos que lhes descobrimos qualquer coisa em comum. Mas está aí justamente a vantagem desta comparação 'egocentrista'; esta esclarece-nos sobre nós mesmos; mostra-nos nesta variedade de empregos de 'ser' em grego um fato próprio das línguas indo-européias, de modo algum uma situação universal ou uma condição necessária. Seguramente, os pensadores gregos agiram por sua vez sobre a língua, enriqueceram as significações, criaram novas formas. É precisamente de uma reflexão filosófica sobre o 'ser' que procede o substantivo abstrato derivado de *einai*; vemo-lo criar-se no curso da história: em primeiro lugar, como *essia* no pitagorismo dórico e em Platão, depois como *ousia* que se impôs. Tudo o que se pretende demonstrar aqui é que a estrutura lingüística do grego predispunha a noção de 'ser' para uma vocação filosófica. Ao contrário, a língua ewe apenas oferece-nos uma estreita noção dos usos particularizados. Não poderíamos dizer que lugar toma o 'ser' na metafísica ewe, mas, *a priori*, a noção deve-se articular de um modo completamente diferente."

Existirá uma "metafísica" fora da organização indo-européia da função "ser"? Esta questão é nada mais nada menos etnocêntrica. Nem sequer chega a pensar que as outras línguas possam estar *privadas* da excelente vocação para a filosofia e para a metafísica, mas ao contrário, em evitar projetar fora do Ocidente as formas muito determinadas de uma "história" e de uma "cultura".

Deve-se portanto perguntar como é que é necessário ler a ausência da função verbal — única — de "ser" numa língua qualquer. Será possível uma tal ausência e como interpretá-la? Essa ausência não é a ausência de uma palavra num léxico; em primeiro lugar, porque a

24. O próprio Benveniste o recorda, p. 71. Cf. Também Heidegger, "Sur la grammaire et l'étymologie du mot "*être*", *in Introduction à la metaphysique*, trad. fr., p. 63ss.

função "ser" passa por várias palavras nas línguas indo-européias. Mais, não é a ausência de conteúdo semântico determinado, de um simples significado, na medida em que "ser" não significa nada de determinável: é, portanto, ainda menos a ausência de uma coisa referenciável.

A questão foi posta por Heidegger: "Supunhamos que não havia esta significação indeterminada 'ser' e que também não compreendíamos o que significar quer dizer. Que existiria então? Apenas um nome e um verbo a menos na nossa língua? Não. Nesse caso *não haveria língua*. Não aconteceria de modo algum que, nas palavras, o ente se abrisse *como tal*, que ele pudesse ser designado e discutido. Porque, dizer o ente como tal, implica: compreender o ente de antemão, o ente como ente, isto é, o seu ser. Suposto que nós não compreendêssemos absolutamente nada do ser, suposto que a palavra 'ser' não possuísse mesmo essa significação evanescente, então, nesse caso, não existiria absolutamente nenhuma palavra" [25].

Mesmo que houvesse etnocentrismo no pensamento heideggeriano nunca este seria tão simplista que recusasse o nome de língua (pelo menos num sentido não-derivado da tradição filosófica) a todos os sistemas de significação não-ocidentais; estas afirmações devem ter outro objetivo. Se nos recordarmos que noutro lugar Heidegger distingue o sentido de "ser" da palavra "ser" e do conceito de "ser", o que equivale a dizer que ele põe como condição ao ser-língua de uma língua já não presença nela da palavra ou do conceito (significado) "ser", mas a de uma outra possibilidade que fica por definir. O próprio conceito de "etnocentrismo" não nos oferece qualquer segurança crítica enquanto a elaboração dessa outra possibilidade permanecer incompleta.

Para nos aproximarmos desta possibilidade — e como não poderíamos aqui interrogar sistematicamente todo o texto heideggeriano — retornemos a Benveniste. Mas consideremos desta vez um outro ensaio que não este de que nos ocupamos até aqui. Trata-se de um estudo posterior de dois anos: "'Ser' e 'ter' nas suas funções lingüísticas" [26]. O seu ponto de partida é precisamente a ausência ou, para retomar a palavra de Benveniste, a "falta" do verbo "ser": não só em algumas línguas não indo-européias, mas sobretudo em certas operações típicas das "nossas" línguas [27]. 'O estudo das frases com o verbo 'ser' é obscurecido pela dificuldade, mesmo a impossibilidade, de avançar uma

---

25. *Introduction à la metaphysique*, trad. fr., pp. 92-93.
26. *Bulletin de la Société de linguistique*, LV (1960), recolhido em *Problèmes de linguistique générale*, c. XVI, p. 187.
27. Poder-se-ia estudar, deste ponto de vista, a língua de Mallarmé e, nela, a rarefação de "ser" e de "é". Cf. "La double séance", *in La dissémination*.

definição satisfatória da natureza e das funções do verbo 'ser'. Em primeiro lugar, 'ser' será um verbo? Se o for, porque é que falta tão freqüentemente? E, se não for, baseado em que assume o estatuto e as formas, permanecendo o que chamamos um verbo 'substantivo'? (p. 187).

Benveniste põe então em evidência o que ele chama "uma contradição". Esta parece-nos ser também uma contradição entre os dois textos de Benveniste, ou pelo menos entre a afirmação segundo a qual o verbo "ser" não pertenceria a todas as línguas, e aquela outra segundo a qual a *equivalência* das frases com o verbo "ser" é um fenômeno universal. É, portanto, essa equivalência substitutiva que concentra em si toda a dificuldade: "O fato de existir uma "frase nominal", caracterizada pela ausência de verbo e ser um fenômeno universal, parece contraditório com o fato, muito geral também, de ter como equivalente uma frase com o verbo 'ser'. Os dados parecem iludir a análise, e todo o problema está ainda tão pobremente elaborado que não se encontra nada sobre que se apoiar. A causa é provavelmente que se raciocina, implicitamente pelo menos, como se a aparição de um verbo 'ser' constituísse uma seqüência, lógica e cronologicamente, com um estado lingüístico desprovido de um tal verbo. Mas este raciocínio linear desfaz-se por todo o lado face aos desmentidos da realidade lingüística, sem satisfazer portanto a qualquer exigência teórica (*ibidem.*)"

Apenas se pode subscrever esta última proposição. Mas não invalidará ela certas afirmações do texto sobre as categorias? Como conceber agora que *todas* as línguas dispõem de um equivalente de frases com o verbo "ser"?

1. A função de "cópula" ou "marca gramatical de identidade" é absolutamente distinta do verbo ser "no pleno exercício". "*As duas coexistiram* e poderão sempre coexistir, sendo completamente diferentes. Mas em muitas línguas fundiram-se" (*ibidem.*). Por conseqüência, "quando se fala de um verbo 'ser', é necessário precisar se se trata da noção gramatical ou da noção lexical. É por não ter sido feita esta distinção que o problema se tornou insolúvel e que nem sequer conseguimos colocá-lo claramente"(p. 188).

Ora, quanto à função gramatical da cópula, Benveniste demonstra-lhe a universalidade com grande abundância de exemplos. Pertence a todas as línguas que não possuem o verbo "ser" na sua presença lexical.

2. Em todas as línguas, uma certa função vem suprir a "ausência" lexical do verbo "ser". A bem dizer, esta suplementaridade apenas preenche uma ausência aos olhos daqueles que, como nós, praticam uma língua na qual as duas funções — gramatical e lexical — se

"fundiram" (pelo menos até a um certo ponto), com todas as conseqüências "históricas" fundamentais que se possa conceber. O que nós percebemos, fora do Ocidente, como suplemento da ausência ou como vicariância, será apenas, de fato, uma possibilidade original que se vem reunir à função lexical do verbo "ser" — e, portanto, se transpõe afinal — dispensando-se aliás de lhe fazer referência? Isso, mesmo no interior indo-europeu?

A forma mais geral deste suplemento de cópula, é a frase nominal: "Aqui a expressão mais geral não comporta qualquer verbo. É a 'frase nominal', tal como é representada hoje, por exemplo, em russo ou em húngaro, em que um morfema-zero, a pausa, assegura a junção entre dois termos e confirma a identidade — qualquer quer seja, sob o ponto de vista lógico, a modalidade desta identidade: equação formal ('Roma é a capital da Itália'), inclusão de classe ('o cão é um mamífero'), participação num conjunto ('Pierre é francês') etc.

"O que importa ver corretamente é que não existe qualquer relação de natureza nem de necessidade entre uma noção verbal 'existir, estar lá realmente' e a função de 'cópula'. Não nos perguntamos como é que é possível que o verbo 'ser' possa faltar ou ser omisso. É raciocinar ao contrário. A interrogação verdadeira será ao contrário: como é que um verbo 'ser' existirá, dando expressão verbal e consistência lexical a uma relação lógica num enunciado assertivo"? (pp. 188-189).

Daí resulta que a ausência lexical seja apenas "suprida" por uma ausência simples, sendo então a função gramatical de "ser" assegurada pelo branco de um intervalo, por uma pontuação de qualquer modo apagada, por uma *pausa*: interrupção oral, isto é, uma paragem da voz (será então um *fenômeno oral*?), que nenhum signo *gráfico*, no sentido corrente desta palavra, que nenhum pleno de escrita consegue, pois, marcar. A ausência de "ser", a ausência deste sigular lexema, é a própria ausência. O valor semântico de *ausência* em geral não será dependente do valor lexical-semântico de "ser"? É no horizonte desta questão que seria necessário talvez analisar o que Benveniste designa ainda por "traço complementar", seja um traço apenas "provável", que apenas *existe* e *consiste* numa certa suspensão: "O semítico antigo não possui, como se sabe, o verbo 'ser'. Basta justapor os termos nominais de enunciado para obter uma frase nominal, com um traço suplementar, provável, mas desprovido de expressão gráfica, que é a pausa entre os termos. O exemplo do húngaro, do russo etc, dá a esta pausa o valor de um elemento do enunciado; é mesmo o signo da predicação. É verossímil que, sempre que a estrutura da língua permite constituir um enunciado predicativo justapondo duas formas nominais numa ordem livre, deve-se admitir que uma pausa as separa"(p. 189).

3. Outra forma, muito corrente, nesse suplemento de cópula: o jogo sintático com o pronome, por exemplo, a sua duplicação no fim da proposição: *män yas män*, "eu sou jovem" (eu jovem eu), *sän yas sän*, "tu és jovem", em certos dialetos orientais (*altai: ol bay ol*, "ele é rico", (ele rico ele). "Esta valorização sintática do pronome em função de cópula é um fenômeno de que é necessário sublinhar o alcance geral" (p. 190).

O processo de objetivação conduz, a partir daí, ao privilégio constante da terceira pessoa do singular. A relação escondida entre um tal privilégio e a lei de suplemento de cópula desdobra um problema que a lingüística e a ontologia *como tais* apenas podem longinquamente designar, principalmente porque elas estão fundamentalmente submetidas, como *ciência* e como *filosofia*, à autoridade deste *é* de que é necessário interrogar a possibilidade. Ilustremo-lo com um simples paralelo.

Devemos aqui nos reportar a um outro ensaio de Benveniste, "A frase nominal"[28]. "A partir do artigo memorável em que A. Meillet (M.S.L., XIV) definiu a situação da frase nominal em indo-europeu, fornecendo-lhe assim o seu primeiro estatuto lingüístico, vários estudos, relativos sobretudo às línguas indo-européias antigas, contribuíram para a descrição histórica deste tipo de enunciado. Caracterizada sumariamente, a frase nominal comporta um predicado nominal, sem verbo nem cópula, e é considerada a expressão normal em indo-europeu em que uma forma verbal eventual ficava na *terceira pessoa do presente do indicativo de 'ser'*. Estas definições foram largamente utilizadas, mesmo fora do domínio indo-europeu, mas sem dar lugar a um estudo paralelo das condições que tornaram possível esta situação lingüística. Estamos longe mesmo de que a teoria deste fenômeno sintático altamente singular tenha progredido à medida que se descobria a extensão de suas manifestações.

"Este tipo de frase não está limitado a uma família ou a certas famílias de línguas. Aquelas em que foi assinalado são apenas as primeiras de uma lista que se poderia agora alongar consideravelmente. A frase nominal não se encontra só no indo-europeu, em semítico, fino úgrico, em bantu, mas também nas mais diversas línguas: sumério, egípcio, caucasiano, altaico, dravídico, indonésio, siberiano, ameríndio etc... A que necessidade estará, portanto, ligada a frase nominal para que tantas línguas diferentes a produzam de modo semelhante e como é que se pode conceber — a questão parecerá estranha, mas a estranheza está nos fatos — que o verbo de existência tenha, entre todos os verbos, este privilégio de estar presente num enunciado em que não figura? Por

28. *Bulletin de la Societé de linguistique de Paris*, XLVI (1950), fasc. 1, nº 132, recolhido em *Problèmes*, c. XIII, p. 151 (Grifo meu).

pouco que se aprofunde o problema, achamo-nos inclinados a encarar no seu conjunto as relações do verbo e do nome, depois a natureza do verbo 'ser''' (pp. 151-152).

Esta insistência na terceira pessoa do singular do indicativo presente do verbo "ser" teria também marcado a história das línguas nas quais "ser" comportava uma presença lexical. A função de cópula teria então comandado invisivelmente a interpretação do sentido de "ser" por o ter trabalhado de qualquer modo desde sempre.

Heidegger "Compreendemos o substantivo verbal 'ser' a partir do infinito, que, por seu lado, reenvia ao 'é', e à sua multiplicidade que expusemos. A forma verbal determinada e particular 'é', *a terceira pessoa do singular do indicativo presente*, tem aqui um privilégio. Nós não compreendemos o ser perante o 'tu és', 'vós sois', 'eu sou', ou 'eles seriam', embora todos eles constituam também, e ao mesmo título que o 'é', formas do verbo 'ser'. Somos assim levados involuntariamente, como se por pouco não houvesse outra possibilidade, a tomar consciência do infinitivo 'ser' a partir do 'é'. Resulta daí que o 'ser' tenha esta significação que indicamos, que lembra o modo como os gregos compreendiam a estância do ser (*Wesen des Seins*), e que possua assim um caráter determinado que não nos caiu não se sabe de onde, mas que governa já há muito tempo o nosso ser-aí proventual (*geschichtliches Dasein*)" (*Introduction à la métaphysique*, trad. fr. p. 103).

Ainda que sempre inquietada e trabalhada no seu interior, a fusão da função gramatical e da função lexical de "ser" possui sem dúvida uma relação essencial com a história da metafísica e com tudo o que se lhe coordena no Ocidente.

A tentação é grande, dificilmente reprimida na verdade, de considerar a predominância crescente da função formal de cópula como um processo de queda, de abstração, de degradação, de evacuação da plenitude do lexema "ser" e de todos aqueles que, com ele, se deixaram substituir e desencarnar. Interrogar esta "história" (mas a palavra "história" pertence a este processo do sentido) como história do sentido, colocar a "questão do ser" como a questão do "sentido do ser" (Heidegger), não será limitar a destruição da ontologia clássica ao horizonte de uma reapropriação da plenitude semântica de "ser", de uma reativação da origem perdida etc? Não será isso constituir o suplemento de cópula em acidente historial, mesmo se considerado como estruturalmente necessário? Não será isso suspeitar de uma espécie de queda originária, com tudo o que implicaria uma tal perspectiva?

Por que o horizonte do sentido dominará finalmente a questão do lingüista do mesmo modo que a do pensador filósofo? Que desejo empurrará um e outro, enquanto tais, para proceder analogicamente

para uma instância supralapsária, antes do suplemento de cópula? O seu processo e o seu horizonte permanecem sob este ponto de vista, como se vê, análogos:

"Qualquer variedade das flexões do verbo 'ser' dimana de três raízes diferentes. As duas primeiras são indo-européias, e surgem também nas palavras gregas e latinas para 'ser'."

"1. A mais antiga, a verdadeira raiz, é *es*, em sânscrito *asus*, a vida, o vivo, e que de si e a partir de si se mantém, e vai, e repousa em si... Um ponto digno de nota é que, em todas as línguas indo-européias, o 'é' (grego *estin*, latim *est*, alemão *ist*) se mantém desde o início."

"2. A segunda raiz do indo-europeu é *bhû,bheu*. Liga-se ao grego *phuo*, desabrochar, desenvolver-se, aceder à estância e permanecer em estância a partir de si mesmo. Este *bhû* foi até aqui compreendido como natureza e como 'crescer', segundo a concepção vulgar e superficial de *physis* e de *phuo*.[...]"

"3. A terceira raiz aparece apenas no domínio da flexão do verbo germânico *sein*; é *wes*; sânscrito: *vasami*; germânico: *wesan*, habitar, permanecer... O substantivo *Wesen* não significa originariamente a qüididade, a essência, mas a permanência constitutiva do presente (*Gegenwart*), à presença (*Anwesen*) e a ausência (*Ab-wesen*).) O — *sentido* do latim *prae-sens* e *ab-sens* desapareceu. ... Destas três raízes extraímos as três significações que aparecem claramente na origem: viver, desabrochar, permanecer. A lingüística constata-os. Constata também que essas significações primitivas desapareceram hoje, que apenas se manteve uma significação 'abstrata': 'ser'."

"8. O sentido do ser, que, devido a uma interpretação puramente lógica e gramatical, se nos apresenta como 'abstrato' e por conseqüência derivada, poderá ser por si mesmo pleno e originário?"

"9. *Poder-se-ia mostrá-lo a partir de uma instância da língua que seria alcançada de modo tão originário?...* O 'ser', é para nós justamente ainda um puro vocábulo, um termo usado (*vernutzter*). Se apenas nos resta isto, *pelo menos devíamos* tentar alcançar *este último resto (Rest) que nos pertence.* ... É por isso que nós perguntamos: 'O que é a *palavra* 'ser'?'."

"Respondemos a essa questão seguindo dois caminhos, que nos conduziram à gramática e à etimologia da palavra. Resumamos o resultado desta dupla explicação da palavra 'ser'."

"1. A consideração gramatical da forma da palavra mostrou que no infinitivo os modos significativos determinados da palavra já não aparecem; eles são *apagados (verwischt)*. Além disso, a substantivação reforça e objetiva esse *apagamento (Verwischung)*. A palavra torna-se um nome que nomeia qualquer coisa indeterminada."

"2. A consideração etimológica da significação da palavra mostrou que o que nós durante muito tempo e hoje nomeamos sob o nome 'ser' é, quanto à significação, uma *combinação niveladora (ausgleichende)* de três significações radicais diferentes. Nenhuma delas é incluída na significação do nome ao distinguir-se de um modo próprio e determinante. Essa *combinação (Verwischung)* e esse *apagamento (Verwischung)* solicitam-se um ao outro" [29].

Benveniste: "Falta completar estas indicações examinando, em relação à frase nominal, a situação do verbo 'ser'. Deve-se insistir fortemente na necessidade de rejeitar qualquer implicação de um 'ser' lexical na análise da frase nominal e de reformar os hábitos de tradução impostos pela estrutura diferente das línguas ocidentais modernas. Uma interpretação estrita da frase nominal só pode começar quando se libertar desta servidão e se reconhecer o verbo *esti* em indo-europeu como um verbo semelhante aos outros. É-o, não só no fato de comportar todas as marcas morfológicas da sua classe e de desempenhar a mesma função sintática, mas também, porque devia ter um sentido lexical definido, antes de *cair* — no termo de um longo desenvolvimento histórico — no nível de 'cópula'. Já não é possível atingir diretamente esse sentido, mas o fato de *bhu*, 'brotar', 'crescer', forneceu uma parte das formas de *es* — permite entrevê-lo. Em qualquer caso, mesmo interpretando-o como 'existir, ter consciência real' (cf. o sentido de 'verdade' ligado aos adjetivos v. isl. *sannr*, lat. *sons*, scr. *satya-*), define-se suficientemente pela sua função de instransitivo suscetível de ser quer empregado absol'·'amente, quer acompanhado de um adjetivo aposto; de maneira que *esti* absoluto ou *esti* + adj. funciona como um grande número de verbos intransitivos nesta dupla posição (tais como: assemelhar, parecer, crescer, manter-se, jazer, brotar, cair etc) ... Deve-se *restituir ao verbo 'ser' a sua plena força e a sua função autêntica* para medir a distância entre uma asserção nominal e uma asserção com 'ser' " [30], tal aparecerá talvez (se pelo menos se confiasse a qualquer aparecer) a partir de um meio de que falta menos encontrar o nome do que inscrever a elaboração. Esse meio não poderia ser em qualquer caso uma ontologia, uma ciência regional ou o que quer que seja que se ordene nesta hierarquia. Esta só poderia, com efeito, ordenar as ciências particulares nas ontologias regionais e posteriormente na ontologia fundamental, pressupondo o que (*é*) está aqui em questão.

O que é feito da *palavra*? depois desta oposição do lexical (semântico, etimológico) e do gramatical que domina assim estes discursos

29. Heidegger, *op. cit.*, p. 81-84. Sublinhei o ponto 9, *usado, este último resto que nos pertence, apagados, apagamento, combinação niveladora, combinação, apagamento.*

30. Benveniste, *op. cit.*, pp. 159-160. Sublinhei *cair e restituir ao verbo "ser" a sua plena força e a sua função autêntica.*

sem ser interrogada por si mesma? Onde e como se constitui? Por que será que o *é* dá ainda a sua forma a estas questões? O que é feito da relação entre a verdade, o sentido (do ser) e a terceira pessoa do singular do presente do indicativo do verbo "ser"? O que é *permanecer* ou *não permanecer*? O que resta como suplemento de cópula?

Se se tratasse aqui, ainda, da palavra a dizer, não regressaria sem dúvida nem à filosofia nem à lingüística enquanto tais.

A MITOLOGIA BRANCA*
A metáfora no texto filosófico

Exergo

Da filosofia, a retórica. Com um volume, aproximadamente, mais ou menos — fazer aqui uma flor, extraí-la, cultivá-la, deixá-la, antes, cultivar, romper caminho — desviando-se como que por si mesma, revolutuada, a grave flor — aprendendo a cultivar, segundo o cálculo de um lapidário, a paciência...

A metáfora *no* texto filosófico. Seguros de entender cada palavra deste enunciado, precipitando-nos em compreender — em inscrever — uma figura no volume capaz de filosofia, poderíamos dispor-nos a tratar de uma questão particular: existirá a metáfora no texto filosófico? Sob que forma? Até que ponto? Será essencial? Acidental? etc. A segurança depressa é destruída: a metáfora parece envolver na sua totalidade o uso da língua filosófica, nada menos do que o uso da língua natural *no* discurso filosófico, até mesmo a língua natural *como* língua filosófica.

Tal exige um livro, em suma: da filosofia, do *uso* ou do bom uso da filosofia. Há mais interesse no que este envolvimento promete do que no que ele dá. Contentar-nos-emos, portanto, com um capítulo e, o uso, substituir-se-á — sob título — por *usura*. Interessar-nos-emos, em primeiro lugar, por uma certa usura da força metafórica na troca filosófica. A usura não sobreviveria a uma energia trópica destinada a permanecer, de outro modo, intacta; pelo contrário, constituiria a própria história e a estrutura da metáfora filosófica.

Como tornar *sensível* aqui a palavra *usura* senão por metáfora? Não se pode, com efeito, aceder à usura de um fenômeno lingüístico sem lhe fornecer alguma representação figurada. O que poderia ser a

---

* Primeira versão publicada na *Poétique* 5 (1971).

usura *propriamente dita* de uma palavra, de um enunciado, de uma significação, de um texto?

Esta metáfora da usura (da metáfora), a ruína desta figura, corramos o risco de exumar o exemplo (o exemplo apenas, para aí reconhecer um tipo corrente) no *Jardim de Epicuro*. No exergo desse capítulo, notemo-lo, a metáfora pedida a Anatole France — a usura filosófica desta figura — descreve também, por acaso, a erosão ativa de um exergo.

Quase no fim do *Jardim de Epicuro* [1], um curto diálogo entre Aristo e Poliphilo sub-intitula-se "ou a linguagem metafísica". Os dois interlocutores conversam precisamente sobre a figura sensível que se acolhe e que se usa, até passar despercebida, em cada conceito metafísico. As noções abstratas escondem sempre uma figura sensível. E a história da língua metafísica confundir-se-ia com o apagamento da sua eficácia e a usura da sua efígie. A palavra não é pronunciada mas pode-se decifrar a dupla dimensão da *usura*: o apagamento por fricção, por esgotamento, por esterilização, é certo, mas também o produto suplementar de um capital, a troca que, longe de perder a entrada, faria frutificar a riqueza primitiva, acrescentaria a paga sob a forma de lucros, de acréscimo de interesse, de mais-valia lingüística, permanecendo as duas histórias do sentido indissociáveis. "POLIPHILO: Era apenas um sonho. Sonhava que os metafísicos, quando se utilizam de uma linguagem se parecem [imagem, comparação, figura para significar a figuração] com os amoladores que, em vez de facas e cinzéis, passariam à pedra-de-amolar medalhas e moedas, para apagar o exergo, o milésimo e a efígie. Quando, depois de o terem feito, já não se vê sobre as peças de cem sous nem Vitória, nem Guilherme, nem a República, eles dizem: 'Estas peças não têm nada de inglês, nem de alemão, nem de francês; retiramo-las do tempo e do espaço, já não valem cinco francos: são de um preço inestimável, estendendo-se o seu curso infinitamente.' Eles têm razão para falar assim. Através desta indústria de amola-tesouras as palavras passam do físico para o metafísico. Vê-se, em primeiro lugar o que elas aí perdem; não se vê imediatamente o que é que elas ganham com isso."

Não se trata aqui de ter fé neste sonho mas de ver desenhar-se através da sua lógica implícita, a configuração do nosso problema, as condições teóricas e históricas da sua emergência. Dois limites, pelo menos: 1. Poliphilo parece querer salvar a integridade do capital, ou melhor, em vez da acumulação de um capital, a riqueza natural, a virtude original da imagem sensível, desflorada e deteriorada pela

1. Paris, Calmann-Lévy, ed. 1900. A mesma obra comporta uma espécie de sonho sobre as figuras do alfabeto, as formas originais de algumas das suas letras. ("Da conversa que tive esta noite com um fantasma sobre a origem do alfabeto.")

história do conceito. Supõe assim — motivo clássico, lugar comum do século XVIII — que uma pureza da linguagem sensível pode ter lugar na origem da linguagem, e que o *étimo* de um sentido primitivo permanece sempre, ainda que coberto, assinalável; 2. este etimologismo interpreta a degradação como passagem do físico para o metafísico. Serve-se, portanto, de uma oposição completamente filosófica, que também possui a sua história e a sua história metafórica, para julgar o que o filósofo faria, sem o saber, com as metáforas.

O prosseguimento do diálogo confirma-o: interroga precisamente a possibilidade de restaurar ou reativar, sob a metáfora que simultaneamente esconde e se esconde, a "figura original" da peça usada apagada, polida pela circulação do conceito filosófico. O apagamento* não deveria ser sempre dito de uma figura original se não se apagasse por si mesma?

"De todas essas palavras, ou desfiguradas pelo uso, ou polidas, ou mesmo forjadas com vista a qualquer construção mental, podemo-nos representar a sua figura original. Os químicos obtêm reativos que fazem parecer sobre o papiro ou sobre o pergaminho a tinta apagada. É com a ajuda destes reativos que se lêem os palimpsestos. Se se aplicasse um processo análogo aos escritos dos metafísicos, se se fizesse luz sobre o seu sentido primitivo e concreto que permanecesse invisível e presente sob o sentido abstrato e novo, encontrar-se-iam idéias bem estranhas e, por vezes, bem instrutivas."

O sentido primitivo, a figura original, sempre sensível e material ("todas as palavras da linguagem humana foram originalmente impressas com uma figura material e... todas representavam na sua novidade alguma imagem sensível..., materialismo fatal do vocabulário...") não é exatamente uma metáfora. É uma espécie de figura transparente, equivalente a um sentido próprio. Torna-se metáfora quando o discurso filosófico põe-na em circulação. Esquece-se, então, simultaneamente, o primeiro sentido e o primeiro deslocamento. Não notamos já a metáfora e tomamo-la pelo sentido próprio. Duplo apagamento. A filosofia seria este processo de metaforização que se conduz a si mesmo. Por constituição, a cultura filosófica teria sido sempre desgastada.

É uma regra de economia: para reduzir o trabalho de fricção os metafísicos escolheriam de preferência, na língua natural, as palavras mais usadas: "...escolheram naturalmente, para poli-las as palavras que se lhes apresentavam um pouco gastas. De modo que poupavam uma boa parte do trabalho. Por vezes, melhor ainda, lançam mão de palavras que, através de um longo e universal uso, perderam, num tempo

* O autor joga no texto com a palavra *effacer*, escrevendo neste passo, *ef-facemente*, apagar a face, difícil de verter para o português sem perdas. (N.T.)

imemorial, qualquer traço de efígie." Reciprocamente, somos metafísicos sem o saber na proporção da usura das nossas palavras. Sem constituir um tema ou um problema, Poliphilo não pode evitar a passagem ao limite: a usura *absoluta* de um signo. O que é? Este prejuízo — isto é, esta mais-valia ilimitada — não será o que o metafísico prefere, ao escolher por exemplo os conceitos na forma negativa, *ab-soluto, in-finito, in-tangível, não-ser*? "Em três páginas de Hegel, tomadas ao acaso na *Fenomenologia* [livro forte pouco citado na Universidade francesa em 1900, parece], em vinte e seis palavras, sujeitos de frases consideráveis, encontrei dezenove termos negativos para sete afirmativos... Os *ab*, os *in*, os *non* agem mais energicamente ainda que a pedra-de-amolar. Apagam de um golpe as palavras mais salientes. Por vezes, a bem dizer, retribuem-vos apenas e fornecem-vos sentidos de cima para baixo." Para além do dito espirituoso, a relação entre a metaforização que se retira de si mesma e os conceitos de forma negativa que ficam por interrogar. Ao levantar a determinação finita, estes têm por função romper o laço que retêm no sentido de um ente particular, na verdade, a totalidade do que é. Suspendem assim a sua metaforicidade aparente. (Definiremos melhor este problema da negatividade ao reconhecermos, mais adiante, a conivência entre a *superação* hegeliana — a *Aufhebung*, unidade, tanto de uma perda e de um benefício — e o conceito filosófico de metáfora). "Tal como é, tanto quanto me pareceu, o uso que os metafísicos ou, para melhor dizer, os 'metatafísicos', porque é uma maravilha a juntar às outras que a vossa ciência possua ela própria um nome negativo, retirado da ordem em que foram arrumados os livros de Aristóteles e de que vós vos intitulais: aqueles que estão depois dos físicos. Bem sei que vós supondes que estes estão arrumados numa pilha e que, tomar lugar depois deles, é ficar por cima. Não confessais menos que estais fora da natureza."

Ainda que a metáfora metafísica tenha fornecido todo o sentido de cima para baixo, ainda que tenha apagado pilhas de discursos físicos, dever-se-ia sempre poder reativar a inscrição primitiva e restaurar o palimpsesto. Poliphilo abandona-se a este jogo. Com uma obra que "faz o circuito dos sistemas a partir dos velhos eleatas até aos últimos ecléticos e... termina em Lachelier", extrai no caminho uma frase muito abstrata e muito especulativa: "*A alma possui Deus na medida em que participa do absoluto.*" Em seguida, empreende um trabalho de etimologia ou de filologia que deve despertar todas as figuras adormecidas. Para isso, debruça-se não sobre o que a frase "contém de verdade" mas "apenas sobre a sua forma verbal". E, depois de haver precisado que as palavras "Deus", "alma", "absoluto" etc são *símbolos* e não *signos*, guardando o simbolizado um traço de afinidade natural com o símbolo e autorizando assim a reativação etimológica (o arbitrário não seria assim, como também o sugere Nietzsche, mais do que um grau de usura simbólico), Poliphilo apresenta os resultados da sua operação química:

"Também estava eu na verdade ao investigar os sentidos contidos nas palavras *alma, Deus, absoluto*, que são símbolos e não signos."

"'A alma possui Deus na medida em que participa do absoluto!"

"O que é isto senão um conjunto de pequenos símbolos que muito se apagaram, concordo, que perderam o seu brilho e o seu pitoresco, mas que permanecem ainda símbolos por força de natureza? A imagem é aí reduzida ao esquema. Mas o esquema é ainda imagem. Pude, sem infidelidade, substituir um pelo outro. Foi assim que obtive o seguinte:

'*O sopro está instalado sobre aquele que brilha no alqueire do dom que recebeu no que é completamente livre (ou sutil)*', de onde se tirou sem dificuldade: '*Aquele cujo sopro é um signo de vida, o homem, toma lugar* (sem dúvida depois do que o sopro será exalado) *no fogo divino, fonte e núcleo da vida, e este lugar ser-lhe-á proporcionado segundo a virtude que lhe foi atribuída* (pelos demônios, imagino) *para estender este sopro quente, esta pequena alma invisível, através do espaço livre* (o azul do céu, provavelmente)'."

"E notai que isto tem o ar de um fragmento de hino védico, que rescende a velha mitologia oriental. Não digo que tenha restabelecido este mito primitivo com todo o rigor das leis que regem a linguagem. Pouco importa. Basta que se veja que encontramos símbolos e um mito numa frase que era essencialmente simbólica e mítica, porque era metafísica."

"Creio ter-vos feito sentir, Aristo: qualquer expressão de uma idéia abstrata apenas poderia ser alegoria. Por um bizarro acaso, estes metafísicos, que acreditam escapar ao mundo das aparências, são obrigados a viver perpetuamente na alegoria. Poetas tristes descoloram as fábulas antigas e nada mais são do que colecionadores de fábulas. Constroem mitologia branca."

Uma fórmula — breve, condensada, econômica, quase muda — desdobrou-se num discurso interminavelmente explicativo, procedendo como um pedagogo, com o efeito erosivo que a tradução tagarela e gesticulante de um ideograma oriental sempre produz. Paródia do tradutor, ingenuidade do metafísico, do padre peripatético que não reconhece a sua figura e não sabe até onde esta o fez ir.

A metafísica — mitologia branca que reúne e reflete a cultura do Ocidente: o homem branco toma a sua própria mitologia, indo-européia, o seu *logos*, isto é, o *mythos* do seu idioma, pela forma universal do que deve ainda querer designar por Razão. O que não é de modo algum pacífico. Aristo, o defensor da metafísica (uma gralha teria sido cometida e imprimiu-se, no título, Artista), acaba por *sair*, decidido a não dialogar mais com um mau jogador: "Saio não-persuadido. Se vós tivésseis raciocinado segundo as regras, ter-me-ia sido fácil refutar os vossos argumentos."

Mitologia branca — a metafísica apagou em si própria a cena fabulosa que a produziu e que permanece todavia ativa, inquieta, inscrita a tinta branca, desenho invisível e recoberto no palimpsesto.

Este diálogo dissimétrico — falso — não merece ser colocado em exergo pela simples razão que ele marca; e porque ao marcar a razão nada menos que a imaginação, grava o nosso problema em efígie teatral. Há outros títulos. Muito esquematicamente:

1. O propósito de Poliphilo parece pertencer a uma configuração cuja distribuição histórica e teórica, os limites, as divisões interiores, os deslocamentos ficam por interpretar. Conduzida pela questão da retórica, uma tal interpretação deveria interrogar tanto os textos de Renan[2] e de Nietzsche[3] (que recordaram, enquanto filólogos, o que eles consideravam como a origem metafórica dos conceitos e nomeadamente daquele que parece sustentar o sentido próprio, o ser) como os de Freud[4], de Bergson[5], de Lênin[6] que, atentos a atividade metafórica no discurso teórico ou filosófico, propuseram ou praticaram a multiplicação de metáforas antagonistas a fim de melhor lhes neutralizar ou controlar o efeito. O surto da lingüística histórica no século XIX está longe de bastar para explicar o interesse pela sedimentação metafórica dos conceitos. É evidente que a configuração destes motivos não possui limite cronológico ou histórico-linear. Os nomes que acabamos de associar

2. Cf., por exemplo, *De l'origine du langage*, (1848), cap. V *in Oeuvres Complètes* t. VIII.
3. Cf., por exemplo, *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, trad. fr. Gallimard, pp. 89-90.
4. Cf., por exemplo, o texto de Breuer em *Études sur l'hystérie*, 1895, trad. fr., p. 183, e o de Freud, pp. 234-235; ou ainda *Le mot d'esprit*, "Idées", N.R.F., pp. 223-224; *Introduction à la psychanalyse* (trad. fr. Payot, p. 276, a propósito da metáfora da antecâmara); *Au-delà du principe du plaisir*, fim do cap. VI; *Die Frage der Laienanalyse*, trad. fr. *in Ma vie et la psychanalyse*, "Idées", N.R.F., p. 111. Por outro lado, quanto à intervenção dos esquemas retóricos no discurso psicanalítico, remeto naturalmente para os *Écrits* de Lacan (cf. o "Index raisonné des concepts majeurs", por J. A. Miller), para Benveniste "Remarques sur la function du langage dans la découverte freudienne" (1956) *in Problèmes de linguistique générale* e para Jakobson, "Deux aspects et deux types de aphasie" (1956) *in Essais de linguistique générale*.
5. Cf., por exemplo, "Introduction à la métaphysique", *in La pensée et le mouvant*, p. 185.
6. Nos *Cahiers* sobre a dialética de Hegel, Lênin define a relação de Marx com Hegel as mais das vezes como "inversão" (de cabeça para baixo) mas também como uma "decapitação" (o sistema hegeliano menos tudo o que o comanda: o absoluto, a Idéia, Deus etc) ou ainda como o desenvolvimento de uma "semente" ou de um "grão", e mesmo como o "descascar" procedendo da casca para o núcleo etc.
No que diz respeito à questão da metáfora na leitura de Marx e na problemática marxista em geral, cf. nomeadamente Althusser ("Contradiction e surdétermination", *in Pour Marx, Lire le Capital*, pp. 38-40, 58-60, 65-68 do t. I e p. 75 e ss., p. 170 ss. t. II e "Les appareils idéologiques d'État", *in La pensée*, nº 151, Junho, 1970, pp. 7-9) e Goux ("Numismatiques" I, II, *in Tel quel* pp. 35-36).

mostram-no bem e as clivagens a definir ou a manter passam como acréscimo no interior de discursos assinados com um só nome. Uma nova determinação da unidade dos *corpus* deveria preceder ou acompanhar a elaboração destas questões.

2. Ler num conceito a história escondida de uma metáfora, é privilegiar a *diacronia*, a expensas do sistema e apostar nesta concepção *simbolista* da linguagem que relevamos de passagem: a ligação do significante ao significado deve ser e deve permanecer, ainda que escondida, uma ligação de necessidade natural, de participação analógica, de semelhança. A metáfora foi sempre definida como o *tropo* da semelhança; não só, simplesmente, entre um significante e um significado, mas entre dois signos já, designando um o outro. É o seu traço mais geral e é o que nos autorizou a juntar sob este nome todas as figuras ditas *simbólicas* ou *analógicas* evocadas por Poliphilo (figura, mito, fábula, alegoria). Nesta crítica da linguagem filosófica, interessar-se pela metáfora — essa figura particular — é, portanto, uma tomada de posição simbolista. Corresponde a interessar-se sobretudo pelo pólo não-sintático, não-sistemático, pela "profundidade" semântica, pela magnetização do similar mais do que pela combinação posicional, digamos "metonímica", no sentido definido por Jakobson que sublinha[7] justamente a afinidade entre a predominância do metafórico, o simbolismo (tanto, diríamos nós, como escola literária como concepção lingüística) e o romantismo (mais histórico, até mesmo historicista, e mais hermenêutico). É evidente que a questão da metáfora, tal como aqui a repetimos longe de pertencer a esta problemática e de partilhar com ela as pressuposições, deveria, pelo contrário, delimitá-las. Não se trata, contudo de consolidar por simetria o que Poliphilo escolheu como alvo; mas de desconstruir os esquemas metafísicos ou retóricos que estão em ação na sua crítica, não para rejeitá-los e pô-los de lado, mas para reinscrevê-los de outro modo e sobretudo para começar a identificar o terreno histórico-problemático sobre o qual pode-se perguntar sistematicamente à filosofia os títulos metafóricos dos seus conceitos.

3. Era necessário também propôr à interpretação este valor de *usura*. Parece ter uma ligação de sistema com a perspectiva metafórica. Encontrar-se-á em todos os lugares em que o tema da metafísica for privilegiado. É também esta metáfora que importa consigo uma *pressuposição continuísta*: a história de uma metáfora não teria essencialmente o caminho de um deslocamento, com rupturas, reinscrições num sistema heterogêneo, mutações, desvios sem origem mas o de uma erosão progressiva, de uma perda semântica regular, de um esgotamento ininterrupto do sentido primitivo. Abstração empírica sem extração do

7. *Essais de linguistique générale*, trad. fr. p. 62.

solo natal. Não que o projeto dos autores citados esteja totalmente envolvido aí, mas recorre a ele de cada vez que deixa dominar o ponto de vista metafórico. Este traço — o conceito de usura — não pertence, sem dúvida, a uma configuração histórico-teórica estreita mas mais seguramente ao próprio conceito de metáfora e à longa seqüência metafísica que determina ou que o determina. É por ela que nos interessamos aqui para começar.

4. Para significar o processo metafórico, os paradigmas da moeda, do metal, prata e ouro, impuseram-se com uma notável insistência. Antes que a metáfora — efeito de linguagem — encontre a sua metáfora num efeito econômico, foi necessário que uma analogia mais geral organizasse as trocas entre as duas "regiões". A analogia no interior da linguagem encontra-se representada por uma analogia entre língua e outra coisa diferente. Mas o que parece aqui "representar", figurar, é também o que abre o espaço mais amplo de um discurso sobre a figura e não se deixa já conter numa ciência regional ou determinada, a lingüística ou a filologia.

A inscrição do numerário é muito freqüentemente o local de cruzamento, a cena de troca entre o lingüístico e o econômico. Os dois tipos de significante suprem-se na problemática do fetichismo, tanto em Nietzsche como em Marx [8]. E a *Contribuição para a crítica da economia política* organiza em sistema os motivos da usura, do "numerário que fala línguas diferentes", das relações entre a "diferença de nome" e a "diferença de figura", da conversão do numerário em "ouro sem frase" e reciprocamente, da idealização do ouro que "se torna símbolo de si mesmo e... não pode servir de símbolo de si mesmo" ("nenhuma coisa pode ser seu próprio símbolo" etc [9]). A referência parece mais econômica e a metáfora lingüística. Pelo menos em aparência também Nietzsche inverte a corrente da analogia, o que não é, sem dúvida, insignificante mas não deve dissimular a possibilidade comum da troca e dos termos: "O que é, portanto, a verdade? Uma multidão móvel de metáforas, de metonímias, de antropomorfismos, em resumo, uma soma de relações humanas que foram poeticamente e retoricamente alçadas, transpostas, ornadas, e que, depois de um longo uso, parecem a um povo firmes, canônicas e constrangedoras: as verdades são ilusões que nós esquecemos que o são, metáforas que foram usadas e que perderam a sua força sensível (*die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind*), peças de moeda que perderam o seu cunho (*Bild*) e que são consideradas a partir de então não já como peças de moeda mas como metal [10]."

Se se aceitar esta distinção saussuriana, dir-se-á, portanto, que a questão da metáfora dimana aqui de uma teoria do *valor* e não só de uma teoria da *significação*. É no momento em que justifica esta distinção que Saussure avança com a necessidade do cruzamento dos eixos sincrônico e diacrônico para todas as ciências do valor mas só

---

8. Cf., por exemplo, *Le Capital*, livro I, trad. fr. Ed. Sociales, p. 93. "De onde provêm, por exemplo, as ilusões do sistema mercantil? Evidentemente que do caráter de fetiche que a forma moeda imprime aos metais preciosos... As mercadorias diriam, se pudessem falar: ... Não se crê que o economista peça as suas palavras à própria alma da mercadoria quando diz:..."

9. Trad. fr., Ed. Sociales, p. 75 ss. Apenas recordamos estes textos. Para analisá-los do ponto de vista que nos interessa aqui (crítica do etimologismo, questões sobre a história e o valor do próprio — *idion, proprium, eigen* —)seria necessário ter rigorosamente em conta, em particular, este fato: Marx não só criticou, como outros (Platão, Leibniz, Rousseau etc), o etimologismo como abuso ou desvio não-científico, como prática da má etimologia. A sua crítica de etimologismo escolheu o *próprio* como exemplo. Não podemos citar aqui toda a crítica de Destutt de Tracy que se debruçou sobre as palavras *propriedade* e *próprio*, como 'Stirner' o fazia com *Mein* e *Meinung* [meu, meu parecer; Hegel também o fazia], *Eigentum* e *Eigenheit* [propriedade e individualidade]. Só este, que visa a redução da ciência econômica ao jogo da linguagem e à especificidade estratificada dos conceitos à unidade imaginária do *étimo*: Atrás, 'Stirner' refutou a abolição pelos comunistas da propriedade privada ao transformar esta em 'o ter' e proclamando que o verbo "ter" era um termo de que não poderemos prescindir, uma verdade eterna, na medida em que poderia acontecer, mesmo numa sociedade comunista, 'ter'-se uma dor de barriga. Exatamente da mesma maneira, ele funda a perenidade da propriedade privada: metamorfoseia-a em conceito da propriedade, explora o parentesco etimológico existente entre 'propriedade' e 'próprio' e proclama que o termo 'próprio' constitui uma verdade eterna, na medida em que pode acontecer que, mesmo em regime comunista, as dores de barriga sejam as 'próprias'. Ora, todo este não-sentido teórico, que procura refúgio na etimologia, seria impossível se a propriedade privada real que os comunistas pretendem abolir não tivesse sido transformada neste conceito abstrato: 'a propriedade'. Assim sendo, poupa-se o trabalho de dizer ou conhecer o que quer que seja da propriedade privada real e pode-se por outro lado chegar facilmente à descoberta de uma contradição no comunismo, na medida em que se pode, é verdade, *depois* da supressão da propriedade (*real*), descobrir todas as espécies de coisas catalogáveis sob a rubrica : 'a propriedade' (pp. 261-262). Esta crítica — que abre ou deixa abertas as questões da 'realidade' do próprio, da 'abstração' e do conceito (não da realidade geral) do próprio — prossegue mais adiante sobre exemplos notáveis: "Por exemplo, *propriedade* significa simultaneamente *Eigentum* e *Eigenschaft, property: Eigentum e Eigentümlichkeit*, 'próprio' no sentido comercial e no sentido individual, valor, *value, Wert — comércio Verkehr — troca, Austausch* etc, termos que se utilizam tanto para traduzir relações comerciais como para exprimir as qualidades ou as relações dos indivíduos enquanto tais. Nas outras línguas modernas, é exatamente a mesma coisa. Se São Marx pretende entregar-se seriamente à exploração desta anfibologia, poderá conseguir finalmente uma série de descobertas brilhantes em matéria de economia, sem saber uma traiçoeira palavra da economia política; do mesmo modo, por outro lado, que os seus novos feitos econômicos, que registraremos mais tarde, situam-se todos no quadro desta sinonímica" (p. 263).

10. "Introduction théorétique sur la vérité et le mensonge au sens extra-moral", (Verão 1873) *in Livre du philosophe*, trad. fr. K. Marietti, Aubier-Flammarion, pp. 181-182. Este motivo de apagamento, do empalidecer da imagem encontra-se também em *Traumdeutung* (trad. fr., p. 302) mas não se determina de modo unívoco ou unilateral a teoria da metáfora não mais em Freud do que em Nietzsche. Esta é compreendida numa agonística mais geral.

para elas (*Cous*, p. 114 ss.). Desenvolve então a analogia entre a economia e a lingüística: "... a dualidade de que falamos [sincronia/diacronia] impõe-se já imperiosamente às ciências econômicas. Aqui, de acordo com o que ocorria nos casos precedentes, a economia política e a história econômica constituem duas disciplinas nitidamente separadas no seio de uma mesma ciência... Ao proceder-se assim obedece-se, sem se dar bem conta disso, a uma necessidade interior: ora, é uma necessidade absolutamente semelhante que nos obriga a cindir a lingüística em duas partes, possuindo cada uma o seu princípio próprio. É aí, como em economia política, que se está perante a noção de *valor*; nos dois sistemas trata-se de um sistema de equivalência entre coisas de ordens diferentes: em uma, um trabalho e um salário, em outra um significante e um significado."

Para definir a noção de valor, antes mesmo de ela ser especificada em valor econômico ou em valor lingüístico, Saussure descreve os traços gerais que assegurarão, portanto, a passagem metafórica ou analógica, por similaridade ou proporcionalidade, de uma ordem para a outra. Ora, uma vez mais, a metaforicidade por analogia é constitutiva de cada uma das duas ordens, assim como da sua relação.

A peça de cem *sous* assegura mais uma vez os encargos da demonstração:

"... É necessário clarificar esta questão [relações da significação com o valor] sob pena de reduzir a língua a uma simples nomenclatura... Para responder a esta questão, constatamos em primeiro lugar que, mesmo no exterior da língua, todos os valores parecem regidos por este princípio paradoxal. São sempre constituídos:

1. por uma coisa *dissemelhante* suscetível de ser *trocada* por aquela cujo valor está por determinar;

2. por coisas *similares* que se pode *comparar* com aquela cujo valor está em causa.

Estes dois fatores são necessárioa para a existência de um valor. Assim, para determinar quanto vale uma peça de cinco francos, é preciso saber: 1º que se pode trocar por uma quantidade determinada de uma coisa diferente, por exemplo, pão: 2º que se pode compará-la com um valor similar do mesmo sistema, por exemplo, uma peça de um franco, ou com uma moeda de um outro sistema [um dólar etc]. *Do mesmo* [grifo meu] modo uma palavra pode ser trocada por qualquer coisa dissemelhante: uma idéia; por outro lado, pode ser comparada com qualquer coisa da mesma natureza: uma outra palavra. O seu valor não está tão fixado que nos limitemos a constatar que pode ser "trocado" por tal ou tal conceito, isto é, possui tal ou tal significação; é necessário

compará-la ainda com os valores similares, com as outras palavras que lhe são oponíveis, O seu conteúdo só é verdadeiramente determinado com o concurso do que existe exteriormente a ela. Fazendo parte de um sistema, está revestida, não só de uma significação, mas também, e sobretudo, de um valor, e é uma coisa completamente diferente" (pp. 158-160).

O valor, o ouro, o olhar, o sol etc, são introduzidos, sabemo-lo há muito tempo, no mesmo movimento trópico. A sua troca domina o campo da retórica e da filosofia. Tal afirmação de Saussure, na mesma página, deixa-se, portanto, captar na versão de Poliphilo (o "sopro instalado", o "fogo divino, fonte e núcleo da vida" etc). Recorda-nos que a coisa mais natural, mais universal, mais real, mais clara, o referente mais exterior em aparência, o sol não escapa de modo algum, desde que intervenha (e fá-lo *sempre*) no processo de troca axiológica e semântica, à lei geral do valor metafórico: "Assim, o valor de qualquer termo é determinado pelo que o rodeia; ao significante 'sol' só lhe pode fixar o valor a partir do momento que se considere o que há em seu redor; existem línguas em que é impossível dizer 'instalar-se no *sol*'."

Nesta mesma constelação, mas no seu lugar irredutível, seria necessário reler ainda [11] todo o texto de Mallarmé sobre a lingüística, a estética e a economia política, toda a sua escrita do signo *ouro* que calcula os efeitos textuais frustrando as oposições do próprio e do figurado, do metafórico e do metonímico, da figura e do fundo, do sintático e do semântico, da palavra e da escrita clássica, do mais e do menos. Nomeadamente nesta página que dissemina o seu título *Ouro* no curso de "fantasmagóricos pores-do-sol".

Mais metáfora

O exergo apagado, como decifrar a figura, singularmente a metáfora, no texto filosófico? Nunca se respondeu a esta questão com um tratamento sistemático e isso não é, sem dúvida, insignificante. Em vez de arriscar aqui os prolegômenos a qualquer metafórica futura, tentemos antes reconhecer no seu princípio a *condição de impossibilidade* de um tal projeto. Sob a sua forma mais pobre, mais abstrata, o limite seria o seguinte: a metáfora permanece, através de todos os seus traços essenciais, um filosofema clássico, um conceito metafísico. É, portanto, compreendida no campo que uma metaforologia geral da filosofia pretenderia dominar. É o produto de uma rede de filosofemas que correspondem, eles próprios, a *tropos* ou a figuras que lhe são contemporâneos ou sistematicamente solidários. Este estrato de tropos

11. Esbocei esta leitura em "La double séance" (II), *in La dissémination*.

"institutores", esta camada de "primeiros" filosofemas (supondo que as aspas sejam aqui uma precaução suficiente) não é domável. Não se deixa dominar por si própria, pelo que ela própria engendrou, faz crescer no seu solo, sustentada pelo seu alicerce. Arrebata-se, portanto, de cada vez que um dos seus produtos — aqui, o conceito de metáfora — tenta em vão compreender sob a sua lei a totalidade do campo ao qual pertence. Se se pretendesse conceber e classificar todas as possibilidades metafóricas da filosofia, uma metáfora, pelo menos, ficaria sempre excluída, fora do sistema: aquela, pelo menos, sem a qual não se teria construído o conceito de metáfora ou, para sincopar toda uma cadeia, a metáfora de metáfora. Esta metáfora além disso, ficando fora do campo que ela permite circunscrever, extrai-se ou abstrai-se este campo, subtraindo-se-lhe, portanto, como metáfora pelo menos. Pelo que poderíamos intitular, por economia, a suplementaridade trópica, tornando-se o máximo no mínimo, a taxinomia ou a história das metáforas filosóficas não encontraria nunca aí a sua conta. À interminável *deiscência* do suplemento (se é permitido jardinar ainda um pouco esta metáfora botânica) será sempre recusada o estado ou o estatuto do complemento. O campo nunca se satura.

Para o demonstrar, imaginemos o que poderia ser uma tal relevância simultaneamente histórica e sistemática, das metáforas filosóficas. Regular-se-ia, em primeiro lugar, por um conceito rigoroso da metáfora, cuidadosamente distinguida, no interior de uma tropologia geral de todas as figuras com as quais se confunde demasiado freqüentemente. Suponhamos provisoriamente que esta definição é algo adquirido. Seria necessário, então, reconhecer a importação no discurso dito filosófico de metáforas alógenas, ou antes, de significações que se tornaram metafóricas ao ser transportadas para fora do seu habitat próprio. Classificar-se-iam assim os locais de origem: existiriam metáforas biológicas, orgânicas, mecânicas, técnicas, econômicas, históricas, matemáticas — geométricas, topológicas, aritméticas — (supondo que possam existir, no sentido restrito metáforas matemáticas, problema que é necessário ainda reservar). Esta classificação, que supõe um indigenato e uma migração, é correntemente adotada por aqueles, não muitos, que estudaram a metafórica de um filósofo ou de um *corpus* singular.

Classificando as metáforas segundo as suas religiões de origem, dever-se-ia necessariamente — e tal não deixou de acontecer — reconduzir todos os discursos "emprestadores", os discursos de origem, em oposição aos discursos que pediram o empréstimo, a dois grandes tipos: aqueles que parecem precisamente mais originais em si mesmos [12] e aqueles cujo

12. As que em primeiro lugar se encontraram na natureza, apenas pedem para serem colhidas, como flores. A flor é sempre da juventude, ou, mais propriamente, da

objeto deixou de ser originário, natural, primitivo. Os primeiros fornecem as metáforas físicas, animais, biológicas, os segundos, metáforas técnicas, artificiais, econômicas, culturais, sociais etc. Esta oposição derivada (de *physis* a *tekhnè* ou de *physis* a *nomos*) está em todos os lugares em ação. Por vezes o fio condutor não é declarado. Acontece que se pretende romper com a tradição. O resultado é o mesmo. Estes princípios taxinômicos não dimanam de um problema particular de método. São comandados pelo conceito de metáfora e pelo seu sistema (por exemplo, a oposição do lugar de origem, do *étimo*, do próprio e dos seus outros) e, enquanto este conceito não for solicitado, a reforma metodológica permanece sem abertura. Por exemplo, na sua tese, *Les métaphores de Platon* (Rennes, 1945), Pierre Louis anuncia que não seguirá o modelo da classificação "genealógica" ou migracionista. Ao critério externo do domínio de proveniência ele preferirá, portanto, diz-nos, o princípio de organização interna das metáforas. Tratar-se-ia, então, de se regular pelas intenções do autor, pelo que ele pretende dizer, pelo que o jogo das figuras significa. Propósito tanto mais legítimo, em aparência, quanto se está ligado a um discurso filosófico, ou tratado como tal: o que importa, então, como se sabe, é o conteúdo significado, o sentido, a intenção de verdade etc. Dar conta do pensamento platônico, do seu sentido e da sua articulação interna, constitui uma exigência pouco contestável para quem pretende reconstituir o sistema das metáforas de Platão. Mas depressa apercebemo-nos que a articulação interna não é das próprias metáforas mas a das idéias "filosóficas", desempenhando a metáfora exclusivamente, seja quem for o autor, o papel de ornamento pedagógico. Quanto à configuração propriamente filosófica do pensamento platônico, trata-se apenas de uma projeção anacrônica. Consideremos, em primeiro lugar, o objetivo do método: "O método tradicional neste gênero de estudo, consiste em agrupar as imagens segundo o domínio de que o autor as pede de empréstimo. Este método pode convir, com rigor, quando se trata de um poeta em que as imagens são apenas ornamentos cuja beleza testemunha uma riqueza excepcional de imaginação. Cuidamos muito menos, então, do sentido profundo da metáfora ou da comparação, para nos interessarmos sobretudo pelo seu aparecimento original. Ora, as imagens platônicas não se recomendam apenas pelas suas qualidades brilhantes. Quem quer que seja que as estude apercebe-se rapidamente que não são simples ornamentos, mas que são todas elas destinadas a exprimir de modo melhor as idéias do que o faria um longo desenvolvimento" (pp. 13-14).

Proposições simultaneamente paradoxais e tradicionais. Raramente se considera a metáfora poética como um ornamento

natureza e da manhã da vida. A retórica da flor, por exemplo, em Platão, tem sempre este sentido. Cf. *O Banquete* 183 e, 196 ab, 203 e, 210 c, *República* 474 e, 601 b. *Político*, 273 d, 310 d etc.

extrínseco, sobretudo para opô-lo à metáfora filosófica. Raramente se deduz que merece, a este título, ser estudada por si mesma e que só tem identidade própria devido à sua exterioridade de significante. Em compensação, nada é mais clássico que esta teoria "economista" da metáfora destinada a poupar um "longo desenvolvimento" [13] e, antes de mais uma comparação. Louis tinha todavia pretendido opôr-se a esta tradição: "Se é necessário um critério que permita distinguir a metáfora da comparação, direi, em primeiro lugar, que a comparação

13. A metáfora e as outras figuras, nomeadamente a comparação, seriam assim homogêneas; só se distinguiriam pelo grau de desenvolvimento. A mais breve das figuras de palavra, a metáfora, seria também a mais geral e faria a economia de todas as outras. Esta teoria economista pode reclamar-se de Aristóteles: "A comparação (ou imagem: *eikôn*) é também uma metáfora; a diferença é mínima (*diapherei gar mikron*): quando Homero diz ao falar de Aquiles, que se lança como (*ôs*) um leão, faz uma comparação (*eikôn*) quando diz que 'é um leão que se lança', é uma metáfora" (*Retórica*, III, 4, 1406 b 20-26). O mesmo motivo reaparece em Cícero (*De oratore* III, 38, 156; 39. 157. Orator XXVII 92-94), em Quintiliano (*Instituition oratoire* VIII, 6, § 4), em Condillac (*De l'art d'écrire*, II, 4), em Hegel ("A imagem situa-se entre a metáfora e a comparação (*Gleichnis*). Da primeira, aproxima-se a tal ponto que se pode considerá-la como uma metáfora desenvolvida (*ausführliche*), o que a aproxima, por outro lado, da comparação (*Vergleichung*)." *Esthétique*, II, c. III B 3, *Das Bild*). É ainda vivaz ("A metáfora é uma comparação contraída"; Vendryes, *Le langage*, 1921, p. 209). O que, parece, merece aqui ser interrogado, é menos a consideração econômica em si mesma do que o caráter mecânico das explicações mecânicas a que deu lugar (abreviação, poupança homogênea em quantidade, contração do tempo e do espaço etc). Por outro lado, é de uma figura constituída, pelo menos implicitamente, a uma outra figura constituída, que se reconhece neste caso a lei da economia, e não na própria produção da figura. A economia desta produção não poderia ser tão mecânica e externa. Digamos que o ornamento a mais nunca é inútil ou que o inútil pode sempre servir. Não temos aqui o tempo nem o espaço necessários para comentar esta página dos *Vases communicants* (1932) em que Breton, atento aos equivalentes retóricos da condensação e do deslocamento, assim como à sua economia, analisa um ornamento: "Não há que ter dúvidas acerca do fato de eu ter um 'complexo' sobre as gravatas. Detesto este ornamento incompreensível do terno masculino. Censuro-me de tempos a tempos por sacrificar a um tão pobre costume como esse de atar todas as manhãs diante de um vidro (tento explicar aos psicanalistas) esse pedaço de pano que deve valorizar com um nada atento a expressão já idiota do casaco no avesso. É, muito simplesmente, desconcertante. Não ignoro, por outro lado, e sou perfeitamente incapaz de me dissimular que, do mesmo modo que as máquinas de moedas, irmãs do dinamômetro sobre o qual se exerce vitoriosamente o supermacho de Jarry ('Venha minha senhora'), simbolizando sexualmente — o desaparecimento da senha pela fenda — e metonimicamente — a parte pelo todo — a mulher, do mesmo modo que a gravata, e esta, segundo Freud seria apenas figura do pênis, 'não só porque pende e porque é particular do homem, mas também porque se pode escolher a sua vontade, escolha que a natureza infelizmente interdisse ao homem" (*La science des rêves*). (P. 53; sobre o "trabalho de condensação" e "esta lei da extrema contração que imprimiu à poesia moderna um dos seus mais notáveis caracteres", cf. também p. 66ss.)

aparece sempre como um acessório facilmente destacável, enquanto que a metáfora é absolutamente indispensável ao sentido da frase [14]". O processo econômico de abreviação não se exerceria, portanto, sobre uma outra figura mas, diretamente, sobre a expressão da "idéia", do sentido, com os quais a metáfora possuiria desta feita uma ligação interior e essencial. É por isso que deixaria de ser um ornamento, pelo menos um "ornamento supérfluo" (a tese traz em exergo a seguinte sentença de Fenelon: "Qualquer ornamento que não seja apenas ornamento é supérfluo"). Nada de supérfluo neste ornamento precioso que é a metáfora; nada lhe sobrecarrega o desenvolvimento necessário da idéia, o desdobramento natural do sentido. Segue-se que, segundo uma lógica imperturbável, a metáfora será mais "supérflua" que nunca: identificando-se com o seu tutor, com a direção da idéia significada, não poderia distinguir-se-lhe, distinguir-se apenas com a condição de recair como um signo excedente e, logo, envelhecido. Fora do pensamento, como efeito da "imaginação": "... todas elas são destinadas a exprimir melhor as idéias do que o faria um longo desenvolvimento. Nestas condições, pareceu-me interessante investigar quais eram essas idéias. E foi isso que me levou a preferir, à classificação tradicional, um outro método de que já se tinha servido F. Dornseiff no seu estudo sobre o estilo de Píndaro (*Pindars Still*, Berlim, 1921). Este método, que consiste em agrupar as metáforas segundo as idéias que exprimem, possui a grande vantagem de fazer alcançar a maneira de pensar do escritor, em vez de se interessar apenas pela sua imaginação. Permite também, ao precisar exatamente o sentido de cada imagem, captar em certos diálogos uma metáfora dominante que o autor 'tece' de uma ponta à outra da sua obra. Tem, finalmente, o mérito de tornar sensível toda a evolução no emprego das metáforas, mostrando as imagens novas que, de um diálogo para outro, podem aparecer na expressão de uma mesma idéia. Numa palavra, não satisfaz apenas a necessidade de classificar, mas ajuda também a melhor penetrar o papel e o valor das imagens" (p. 14).

Para não tratar a metáfora como um ornamento imaginativo ou retórico, para retomar a articulação interna do discurso filosófico, reduz-se, portanto, as figuras a modos de "expressão" da idéia. No melhor dos casos, tal teria podido dar lugar a um estudo estrutural imanente, ao transpor para a retórica (mas será tal possível em princípio?) método de M. Guéroult, ou, mais precisamente, o programa de V. Goldschmidt em *Le paradigme dans la dialectique platonicienne* [15] (ao citar a definição de paradigma no *Político*, 278c, Louis arrisca a seguinte exclamação: "Bastaria substituir *paradeigma* por *metaphora* para obter

14. P. 4. P. Louis apóia-se aqui em W. B. Stanford, *Greek Metaphor*, Oxford, 1936 e H. Konrad, *Étude sur la métaphore*, Paris, 1939.

15. PUF, 1947. Cf. nomeadamente, no capítulo III, "Paradigme et métaphore", pp. 104-110.

uma definição platônica da metáfora!" (p. 5). Mas, no presente caso, a justificação metodológica é sustentada por toda uma filosofia implícita cujos títulos nunca são interrogados: a metáfora estaria encarregada de *exprimir uma idéia*, de colocar no exterior ou representar o conteúdo de um pensamento que se designaria naturalmente "idéia", como se cada uma destas palavras ou destes conceitos não possuísse toda uma história (à qual Platão não é estranho) e como se toda uma metafórica ou, mais genericamente, uma trópica não tivesse deixado qualquer marca. Na primeira classificação, o respeito pretendido pelas articulações platônicas fornecem os seguintes títulos: duas grandes partes: "A investigação e a doutrina", e nove capítulos: "A atividade intelectual (reflexão e criação)"; "A dialética"; "O discurso"; "O homem"; "A alma"; "A teoria do conhecimento"; "A moral"; "A vida social"; "Deus e o Universo"; tantas categorias anacrônicas e violências arquitetônicas impostas, sob o pretexto de fidelidade ao pensamento daquele que recomendava respeito pelas articulações do organismo vivo e, portanto, do discurso. Pelo fato de estas distinções não terem podido ganhar sentido fora do platonismo, não se pode aplicá-las imediatamente em retorno ao sistema platônico. Finalmente, não dispensaram o autor de acrescentar em apêndice um repertório ordenado segundo a oposição que acabamos de identificar (*physis/nomos; physis/technè*). Títulos do Apêndice: "Repertórios das metáforas e comparações classificadas segundo os domínios aos quais Platão os pediu de empréstimo. I. A Natureza; II. O Homem; III. A Sociedade; IV. Recordações mitológicas, históricas e literárias."

Pedir-se-ia, portanto, a um discurso filosófico derivado os critérios de uma classificação das metáforas filosóficas. Tal seria talvez legítimo se essas figuras fossem governadas, com a consciência do cálculo, pelo autor identificável de um sistema, ou se se tivesse de descrever uma retórica filosófica às ordens de uma teoria autônoma, constituída antes e fora da sua linguagem, manobrando os seus tropos como instrumentos. Ideal filosófico, sem dúvida, "platônico", é certo, produzindo-se no desvio (e ordem) que Platão reclamou entre a filosofia ou a dialética, por um lado, a retórica (sofística), por outro. Diretamente ou não, é este desvio e esta hierarquia que aqui devemos questionar.

As dificuldades que acabamos de assinalar agravam-se quando se trata de tropos "arcaicos" que deram aos conceitos "fundadores" (*theoria, eidos, logos* etc) as determinações de uma língua "natural". Já os signos (palavras/conceitos) com que é constituída esta proposição, a começar por aquelas de tropo e *arkhé*, possuem a sua carga metafórica. São metafóricos, resistem a qualquer meta-metafórica, os valores de conceito, de fundação, de teoria. Não insistamos na metáfora ótica abrindo sob o sol qualquer ponto de vista teórico. O fundamental

responde ao desejo do solo firme e último, do terreno de construção, da terra como base de uma estrutura artificial. O seu valor tem uma história, é uma história de que Heidegger propôs a interpretação [16]. Finalmente, o conceito de conceito não pode deixar de reter, mesmo quando não se reduz a ele, o esquema do gesto de ordenação, tomando-o agora, compreendendo a satisfazendo a coisa como um objeto. Isto tanto em latim como em alemão. Fazendo-o notar, Hegel, definiu de passagem o nosso problema, ou antes, determina-o como uma resposta que se confunde com a proposição da sua própria lógica especulativa e dialética:

"O metafórico encontra a sua aplicação principal na expressão falada que podemos, sob este ponto de vista, considerar os seguintes aspectos: a)Qualquer língua possui à partida em si própria uma multidão de metáforas. Estas nascem de uma palavra que significa inicialmente qualquer coisa totalmente sensível (*nur etwas ganz sinnliches bedeutet*) e é transportada (*übertragen wird*) para a ordem do espiritual (*auf Geistiges*). *'Fassen', 'begreifen'* (captar, conceber), em geral palavras que se reportam ao saber, possuem na sua significação própria (*eigentliche Bedeutung*) um conteúdo absolutamente sensível mas que é seguidamente abandonado e substituído por uma significação espiritual; o primeiro sentido é sensível (*der ertste Sinn ist sinnlich*), o segundo espiritual. b) mas, pouco a pouco, apaga-se pelo uso (*im Gebrauche*) o metafórico de uma tal palavra que, pelo uso (*durch die Gewohnheit*), se transforma para se tornar, de expressão não-própria (*uneigentliche*) em expressão própria (*eigentlichen Ausdruck*), enquanto que, no seguimento, pela facilidade corrente em captar uma na outra, a imagem e a significação não se distinguem já uma da outra e que a imagem, em vez de uma intuição concreta, dá-nos imediatamente a significação abstrata. Quando,

16. Ao expor a sua teoria da hipotipose, Kant recorreu ao exemplo do "fundamento". A hipotipose pode ser *esquemática* (apresentação direta de uma intuição a um conceito do entendimento) ou *simbólica* (apresentação indireta de uma intuição a um conceito puramente racional). "Esta operação foi até o presente momento muito pouco analisada, ainda que mereça uma profunda investigação; mas não é este o lugar para aí nos determos. A nossa língua está cheia de tais apresentações (*Darstellungen*) indiretas segundo uma analogia, em que a expressão não contém o esquema próprio (*ligenthiche*) para o conceito, mas apenas um símbolo para a reflexão. Assim as palavras: *fundamento (Grund)* (apoio-*Stüsse*, base-*Basis*), *depender* (ser segurado ao alto), *do que resulta* (em vez de seguir), *substância* (como diz Locke: o suporte dos acidentes) e inúmeras hipotiposes, que não são esquemáticas mas simbólicas, e essas expressões para conceitos formados não pela mediação de uma intuição direta, mas apenas segundo uma analogia como esta, isto é, segundo a transferência da reflexão (*mit... der Übertragung der Reflexion*) sobre um objeto da intuição para um conceito completamente diferente, ao qual talvez uma intuição não poderá nunca corresponder diretamente. "*Critique de la faculté de juger*, § 59, trad. A. Philonenko, Vrin, pp. 174-175.

por exemplo, devemos tomar '*begreifen*' no sentido espiritual, nunca nos acontece na apreensão sensível (*das sinnlichen Anfassen*) com a mão. Nas línguas vivas, esta diferença entre as metáforas efetivas (*wirklicher Metaphern*) e aquelas que, à força da usura (*durch die Abnutzung*), se precipitaram e caíram ao nível de expressões próprias (*eigentliche Ausdrücken*), é fácil de estabelecer; pelo contrário, isto é difícil nas línguas mortas, porque neste caso a simples etimologia pode fornecer-nos a última partilha, na medida em que se trata não de regressar à origem primeira e ao desenvolvimento lingüístico mas sobretudo de investigar se uma palavra que parece colorir e ilustrar absolutamente à maneira de uma pintura não perdeu esta sua primeira significação sensível e a recordação desta na vida da linguagem e pelo seu uso no sentido espiritual, e se assim não a SUPEROU (*AUFGEHOBEN HATTE*) na significação espiritual"[17].

Ao valor da usura (*Abnutzung*), de que já reconhecemos as implicações, corresponde aqui a oposição entre metáforas efetivas e metáforas apagadas. Este é um traço mais ou menos constante dos discursos sobre a metáfora filosófica: existiriam metáforas inativas, às quais se pode recusar qualquer interesse, na medida em que o autor *não a pensou* e que o efeito metafórico é estudado no campo da consciência. À diferença entre as metáforas efetivas e as metáforas extintas corresponde a oposição tradicional entre metáforas vivas e metáforas mortas[18]. Sobretudo, o movimento da metaforização (origem depois apagamento da metáfora, passagem do sentido próprio ao sentido espiritual através do desvio das figuras) constitui apenas um movimento de idealização. E é compreendido sob a categoria principal do idealismo dialético, isto é, a *superação* (*Aufhebung*), quer dizer, a memória que produz os signos, interioriza-os (*Erinnerung*) ao elevar, suprimindo e conservando a exterioridade sensível. Este esquema põe em ação, para a pensar e resolver, a oposição natureza/espírito, natureza/história ou natureza/liberdade, ligada genealogicamente à oposição de *physis*, aos seus outros e, do mesmo modo, à oposição sensível/espiritual, sensível/inteligível, sensível/sentido (*sinnlich/Sinn*). Em nenhuma outra parte este sistema é mais explícito do que em Hegel. Ora, ele descreve o espaço de possibilidade da metafísica e o conceito de metáfora assim definido lhe pertence[19].

---

17. *Esthétique, ibidem* § 3 a (Grifo meu). Considerações análogas sobre as figuras da preensão em Valéry, em *Discours aux Chirurgiens*. (*Oeuvres*, ed. da Pléiade, t. I, p. 919. Cf. também, mais adiante, "Qual Quelle".
18. Está no centro do estudo de Th. Spoerri, "O poder metafórico de Descartes" (Colóquio de Royaumont 1957, ed. de Minuit). Cf. também o *Traité de l'argumentation* de Perelman e Olbrechts-Tyteca, PUF, 1958.
19. Isso explica a desconfiança que inspira em Heidegger o conceito de metáfora. Em *Le principe de raison*, insiste sobretudo na oposição sensível/não sensível, traço importante mas não o único nem, sem dúvida, o primeiro a aparecer nem o mais determinante do valor da metáfora. "Mas aqui a seguinte nota bastará: na medida em que o nosso entender e o nosso ver não são uma simples recepção pelos sentidos, também não convém afirmar que a interpretação do pensamento como captadas pelo ouvido (*als Er-hören*) e o olhar (*Er-blicken*) representa apenas uma metáfora (*Übertragung*), uma transposição para o não-sensível do assim designado sensível. A noção de 'transposição' e de metáfora (*Metapher*) repousa na distinção, para não dizer separação, do sensível e do não-sensível como dois domínios subsistentes cada um por si. Uma tal separação assim estabelecida entre o sensível e o não-sensível, entre o físico e o não-físico constitui um traço fundamental daquilo que se chama 'metafísica' e que confere ao pensamento ocidental os seus traços essenciais. Esta distinção do sensível e do não-sensível uma vez reconhecida como insuficiente, a metafísica perde o lugar de um pensamento autorizado. A partir do momento em que esta limitação da metafísica foi localizada, a concepção determinante (*massgebende Vorstellung*) da 'metáfora' cai por si mesma. É determinante em particular devido à maneira pela qual nós nos representamos o ser da linguagem. É por isso que a metáfora é freqüentemente utilizada como meio auxiliar na interpretação das obras poéticas ou, mais geralmente, artísticas. O metafórico existe apenas no interior das fronteiras da metafísica" (trad. fr. Gallimard, p. 126).

Suponhamos provisoriamente que é possível acreditar nessas oposições e confiar-lhes o programa de uma metafórica geral da filosofia. Ao classificar as metáforas de origem (naturais), dever-se-ia recorrer imediatamente à mitologia dos quatro elementos. Desta feita, não se trataria de uma espécie de psicanálise da imaginação material sobre um corpo bastante indeterminado mas de uma análise retórica do texto filosófico, supondo que se disponha de critérios seguros para o identificar como tal. Não se poderia, no seguimento, evitar cruzar com esta última classificação das zonas de proveniência uma grelha geral, constituída não já a partir de regiões elementares de fenômenos (do que parece) mas de zonas de receptividade, de regiões da sensibilidade. No exterior do texto matemático, de que não se descortina claramente como poderia fornecer metáforas no sentido estrito (não está ligado a nenhuma região ôntica determinada, não possui conteúdo sensível empírico), todos os discursos regionais, enquanto não são puramente formais, procuram conteúdos metafóricos de tipo sensível no discurso filosófico. Pode-se, portanto, ser tentado a analisar estes conteúdos segundo os conceitos clássicos da sensibilidade. Fala-se, assim, correntemente de metáforas visuais, auditivas, táteis (a problemática do conhecimento tem aí o seu elemento), e mesmo, mais raramente, o que não é insignificante, metáforas olfativas[20] ou gustativas.

Mas esta estética empírica de conteúdos sensíveis deveria corresponder, como sua condição de possibilidade, uma estética transcendental e formal das metáforas. Esta conduzir-nos-ia às formas

---

20. "Cremos dever começar pelo odor, porque é de todos os sentidos o que parece contribuir menos para os conhecimentos do espírito humano." Condillac, *Traité des sensations*, Introduction.

a priori do espaço e do tempo. Não falaremos nós, com efeito, correntemente de metáforas temporalizantes, aquelas que convocam o ouvido não só segundo o paradigma musical, de Platão a Husserl, mas também para chamar à escuta, ao entendimento etc? Nietzsche distende a tal ponto os limites do metafórico que atribui a toda a enunciação fônica um poder de metáfora: Não se transportará no tempo da fala o que em si lhe é heterogêneo [21]? Inversamente, não se diz freqüentemente que qualquer enunciado metafórico é especializante a partir do momento em que se oferece ao imaginar, ver ou tocar? Bergson está longe de ser o único a desconfiar das metáforas espaciais.

Como operar esta última regressão? Como recorrer a esta última oposição do espaço e do tempo sem abordar a fundo este problema filosófico tradicional (e é a propósito desta estética transcendental e das formas de sensibilidade pura e *a priori* que o problema das metáforas matemáticas encontraria um dos seus motivos)? Como saber o que quer dizer temporalização e espacialização de um sentido, de um objeto ideal, de um teor inteligível, se se não elucidou o que "espaço" e "tempo" querem dizer? Mas como fazê-lo antes de saber o que é um logos ou um querer-dizer que o espacio-temporaliza, por si mesmo, tudo o que enuncia? O que é o logos como metáfora?

Já a oposição do sentido (significado intemporal ou não-espacial enquanto sentido, enquanto conteúdo) ao seu significante metafórico (oposição que age no interior do elemento do sentido ao qual pertence inteiramente a metáfora [22] é sedimentada — outra metáfora — por toda a história da filosofia. Sem contar com o fato de que este desvio entre o

---

21. O que corresponde, muito estranhamente, a fazer de qualquer significante uma metáfora de significado ao passo que o conceito clássico de metáfora designa apenas a substituição de um significante por outro, tornando-se um o significante do outro. A operação de Nietzsche não consistirá aqui em estender a qualquer elemento do discurso, sob o nome de metáfora, o que a retórica clássica considerava, não menos estranhamente, como uma figura muito particular, a *metonímia do signo*? Esta consiste, diz Du Marsais, em tomar "o signo pela coisa significada". Vem em último lugar na lista das cinco espécies de metonímias relevadas por Du Marsais, e Fontanier consagra-lhe menos de uma página. Isso explica-se pelo fato de que o signo adiantado é aqui uma parte da coisa significada e não o próprio tecido das figuras do discurso. Os exemplos são, em primeiro lugar, exemplos de signos *simbólicos*, não-*arbitrários* (*cetro* para a dignidade do rei, *bastão* para a de marechal, *mitra* para a de cardeal, *espada* para o soldado, *toga* para a magistratura, "*lança* para significar um *homem*, *roca* para marcar uma mulher: *feudo que cai de lança para roca*, quer dizer que passa para uma situação má nas mãos de uma mulher". Du Marsais, *Traité des tropes* (c.II, II).

22. Esta estrutura complexa implica muitas confusões. Algumas dentre elas serão evitadas pela distinção entre *teor e veículo* metafóricos, propostos por I. A. Richards. O sentido, o querer-dizer (*meaning*) "deve ser claramente distinguido do teor"(*The Philosophy of Rhetorics*, 1965, Oxford Univ. Press, N. Y., p. 100).

sentido (significado) e os sentidos (significante sensível) se enuncia através da mesma raiz (*sensus, Sinn*). Podemos admirar, como o faz Hegel, a generosidade desta origem e interpretá-la especulativamente, dialeticamente, a superação secreta; mas deve-se, antes de utilizar um conceito dialético da metáfora, interrogar sobre o duplo circuito que abriu a metáfora e a dialética, permitindo chamar *sentido* ao que deveria ser estranho ao sentido.

A taxinomia geral das metáforas — das metáforas ditas filosóficas em particular — suporia resolvidos, portanto, problemas importantes e, em primeiro lugar, os problemas que construíram toda a filosofia na sua história. Uma metaforologia seria assim derivada em relação ao discurso que pretenderia dominar, quer o faça regulando pela consciência explícita do filósofo ou pela estrutura sistemática e objetiva do seu texto, quer ele reconstitua um querer-dizer ou que decifre um sintoma, quer articule ou não uma metafórica idiomática (própria de um filósofo, de um sistema ou a um *corpus* particular) sobre uma metafórica mais geral, mais constritora, mais durável. O conceito de metáfora, com todos os predicados que permitem ordenar-lhe a extensão e a compreensão, é um filosofema.

A conseqüência é dupla e contraditória. Por um lado, é impossível dominar a metafórica filosófica, como tal, *do exterior*, ao servir-se de um conceito de metáfora que permanece um produto filosófico. Apenas a filosofia pareceria deter alguma autoridade sobre as suas produções metafóricas. Mas, por outro lado, pela mesma razão, a filosofia priva-se do que se dá. Os seus elementos pertencendo ao seu campo tornam-na impotente para dominar a sua tropologia e a sua metafórica gerais. Só a perceberia em torno de uma tarefa cega ou de um núcleo de surdez. O conceito de metáfora descreveria este contorno mas ele próprio não está seguro de circunscrever assim um centro organizador; e esta lei formal vale para qualquer filosofema. E isso por duas razões que se acumulam: 1. O filósofo apenas encontrará aí o que lá pôs ou, pelo menos, o que enquanto filósofo acreditou ter aí posto. 2. A constituição das oposições fundamentais da metaforologia (*physis/tekhnè,physis/nomos*, sensível/inteligível; espaço/tempo, significante/significado etc) produziu-se através da história de uma linguagem metafórica, ou antes, através de movimentos "trópicos" que, para nunca poderem ser chamados por um nome filosófico, metáforas, não constituem, todavia, e pela mesma razão, uma linguagem própria. É a partir do além da diferença entre o próprio e o não-próprio que é necessário dar conta dos efeitos de propriedade e de não-propriedade. Por definição, não existe, portanto, categoria propriamente filosófica para qualificar um certo número de *tropos* que condicionaram a estruturação das oposições filosóficas ditas "fundamentais",

"estruturantes", "originárias": tanto quanto as "metáforas" que constituiriam o título de uma tal tropologia, as palavras "figura" ou "tropo" ou "metáfora" não escapam à regra. Para se permitir ignorar esta *vigilância* da filosofia, seria necessário postular que o sentido visado através destas figuras é uma essência rigorosamente independente do que a transporta, o que é já uma *tese* filosófica, poder-se-ia mesmo dizer a *única tese* da filosofia, aquela que constitui o conceito de metáfora, a oposição do próprio e do não-próprio, da essência e do acidente, da intuição e do discurso, do pensamento e da linguagem, do inteligível e do sensível, etc.

Tal seria a questão. Supondo que se possa alcançá-la (tocá-la, vê-la, compreendê-la?), este recurso trópico e pré-filosófico não pode ter a simplicidade arqueológica de uma origem própria, a virgindade de uma história dos começos. E sabemos já que não dimanaria nem de uma *retórica* da filosofia nem de uma metafilosofia análoga do que Bachelard, ao tratar da psicanálise da imaginação material, chamava *meta-poética*. Sabemo-lo já, a partir da lei da suplementaridade (entre o conceito e o campo), considerada na sua necessidade completamente formal. Tomemos provisoriamente esta lei por uma hipótese. Ao tentar verificá-la através de "exemplos", poderíamos talvez, no mesmo lance, *preencher* o conceito de metáfora, seguir-lhe toda uma tradição, quer filosófica quer retórica, e reconhecer, ao mesmo tempo que as regras das suas transformações, o limite da sua plasticidade.

A elipse do sol: o enigma, o incompreensível, o inapreensível

"É possível que os personagens executem, é verdade, o crime, mas executam-no sem saber como o *Édipo* de Sófocles. Aí, o personagem executa o ato fora da peça (*exotou dramatos*)" (*Poética*, 1453 b 29).

"Não pode haver qualquer coisa irracional (*alogon*) nos feitos (*en tois pragmasin*); se a há, deve ser no exterior da tragédia, como no caso de *Édipo* de Sófocles" (1454 b 6).

"É necessário preferir o impossível que é verossímil (*adunata eikota*) ao possível que é incrível (*dunata apithana*); e os temas (*logous*) não devem ser compostos por partes irracionais (*ek merôn alogôn*); pelo contrário, não pode achar-se aí nada de irracional, a menos que tal aconteça fora da peça (*exo tou mutheumatos*) como Édipo que não sabe (*to mè eidenai*) como Laio morreu..." (1460 a 26).

Nem uma *retórica* da filosofia nem uma *metafilosofia* se apresentam aqui pertinentes, é esta a hipótese. Porque não, em primeiro lugar, a retórica como tal?

Cada vez que uma retórica define a metáfora, implica não só *uma* filosofia mas também uma rede conceitual na qual a filosofia se constituiu. Cada fio, nesta rede, forma uma *rotação*, dir-se-ia uma metáfora se esta noção não fosse aqui demasiado derivada. O definido está, portanto, implícito no definidor da definição.

Como é evidente, nenhuma petição aqui de qualquer *continuum* homogêneo que referiria a si mesma a tradição, tanto da metafísica como a da retórica. Todavia, se não se começasse por prestar atenção a tais determinações mais duráveis, exercidas a partir de uma muito longa cadeia sistemática, se não se tivesse o trabalho de lhe limitar o funcionamento geral e os limites efetivos, correr-se-ia o risco de tomar os efeitos mais derivados pelos traços originais de um subconjunto histórico, de uma configuração precocemente identificada, de uma mutação imaginária ou marginal. Através de uma precipitação empirista e impressionista para pretensas diferenças, de fato, para cortes fundamentalmente lineares e cronológicos, ir-se-ia de descoberta em descoberta. Uma ruptura em cada passo! Apresentar-se-ia, por exemplo, como a fisionomia própria da retórica do "século XVIII", um conjunto de traços (tais como o privilégio do nome) herdados, ainda que não em linha direta, com toda a espécie de desvios e desigualdades de transformação, de Aristóteles ou da Idade Média. Somos aqui reconduzidos ao programa, ainda por elaborar, de uma nova delimitação do *corpus* e de uma nova problemática das assinaturas.

Existe um código ou um programa — uma retórica, se se quiser — para qualquer discurso sobre a metáfora: seguindo o costume, é necessário, em *primeiro lugar*, evocar a definição aristotélica, pelo menos a da *Poética* (1457 b). Não esqueceremos. Aristóteles, é certo, não inventou nem a palavra nem o conceito de metáfora. Parece, todavia, ter proposto a primeira formulação sistemática, a que, em todo o caso, foi retida como tal, com os efeitos mais poderosos. O estudo do terreno sobre o qual a definição aristotélica pôde construir-se é indispensável. Mas perderia toda a pertinência se não fosse precedida ou, em todo o caso, controlada pela reconstituição sistemática e interna do texto a reinscrever. Por ser parcial e preliminar, esta tarefa não se limita ao comentário de uma superfície textual. Não lhe é fornecida qualquer transparência. Trata-se já de uma interpretação ativa pondo em ação todo um sistema de regras e antecipações.

"A metáfora (*metaphora*) é o transporte (*epiphora*) para uma coisa de um nome (*onomatos*) que designa uma outra (*allotriou*), transporte do gênero para a espécie (*apo tou genous epi eidos*) ou de uma espécie para o gênero (*apo tou eidous epi to genos*) ou da espécie para a espécie (apo tou eidous epi eidos) ou segundo a relação de analogia (*è kata to analogon*)" (1457 b, trad. Budé).

Esta definição, sem dúvida a mais explícita, a mais precisa e em todo o caso a mais geral[23], poderia analisar-se a partir de dois motivos. É uma tese filosófica sobre a metáfora. É também um discurso filosófico de que toda a superfície é trabalhada por uma metafórica.

A tese filosófica pertence a um sistema de interpretação que conjuga *metahora, mimesis, logos, physis, phonè, semainein, onoma*. Para restituir o movimento a esta cadeia, é necessário estar atento ao *lugar* dos desenvolvimentos sobre a metáfora, tanto na *Poética* como no livro III da *Retórica*[24]. O lugar reservado à metáfora é, em si já significativo. Nas duas obras, pertence a uma teoria da *lexis*: "Agora que falamos das outras partes constitutivas da tragédia, falta-nos falar da elocução e do pensamento (*peri lexeôs kai dianoias*)" (1456 a. Movimento análogo no início do livro III da *Retórica*). Ainda que venha a ser enunciado, o "pensamento" (aqui *dianoia*) cobre o domínio do que é dado na linguagem ou dado a pensar pela linguagem, causa ou efeito ou conteúdo da linguagem, mas não o próprio ato da linguagem (enunciação, dicção, elocução, *lexis*). A *dianoia*, assim determinada, é aquilo de que trata a retórica, em todo o caso, nos seus dois primeiros livros. "Ora, o que diz respeito ao pensamento deve encontrar lugar nos

23. Esta generalidade põe problemas que, é sabido, foram recentemente, de alguma maneira, reativados. Encontrá-los-emos na conclusão. Aristóteles é em todo o caso o primeiro a considerar a metáfora como a forma geral de todas as figuras de palavras, quer ela as *compreenda* (como nesses exemplos de transporte por metonímia ou sinédoque), quer constitua a *economia* (comparação abreviada) ou encontre a sua *melhor forma* na analogia da proporcionalidade (*Retórica III). Esta generalidade está, sem dúvida, à medida da pobreza da sua determinação. Aristóteles foi disso muito acusado ou desculpado. Dacier: "Alguns antigos condenaram Aristóteles por ter posto sob o nome de metáfora as duas primeiras, que são apenas sinédoques; mas Aristóteles falou em geral, e escreveu num tempo em que não se tinham ainda apurado as figuras, para as distinguir, e para fornecer a cada uma o nome que melhor explicaria a natureza. Cícero justifica bem Aristóteles quando escreve no seu livro Do Orador: Itaque genus hoc Graeci appellant allegoricum, nomine recte, genere melius ille (Aristóteles) qui ista omnia translationes vocat." (Introduction à la poétique d'Aristote*, 1733). H. Blair: "Aristóteles toma a palavra metáfora neste sentido lato, para qualquer espécie de sentido figurado que se dê a uma palavra, como se se tomasse o todo pela parte, ou a parte pelo todo, o gênero pela espécie ou a espécie pelo gênero. Todavia, seria injusto taxar este escritor correto e sutil de inexato. Não se conhecem as numerosas subdivisões e os nomes variados dos *tropos* que havia no seu tempo: é uma invenção de alguns autores modernos" (*Retórica*, 1783, leçon XV, trad. Prévost, 1808, t. II, p. 42).

24. Para as relações entre a *Retórica* e a *Poética* neste ponto, e nomeadamente no que diz respeito às noções de *metaphora* e de *eikôn*, cf. Marsh H. McCall, *Ancient Rhetorical Theories of Simile and Comparison*, Harvard Un. Press., 1969. "Não se pode provar a anterioridade de uma obra sobre outra; é mais ou menos seguro que foram ambas revistas e completadas de tempos a tempos. A estranha ausência de *eikôn* na *Poética* deve ficar inexplicada" (p. 51). Esta ausência não é total (cf. pelo menos 1408 b e 15).

tratados referentes à retórica" (1456 a). A diferença entre a *dianoia* e a *lexis* refere-se ao fato de que a primeira não é manifesta por si mesma. Ora, esta manifestação, o ato da fala, constitui a essência e a própria operação da tragédia. Se não existisse diferença entre a *dianoia* e a *lexis*, não haveria espaço para a tragédia: "porque qual seria a obra própria (*ergon*) do personagem falante (*tou legontos*) se o seu pensamento fosse manifesto e não resultasse da sua linguagem (*ei phanoito è dianoia kai mè dia ton logon*)". Esta diferença não se refere apenas ao fato de que o personagem deve poder dizer outra coisa diferente do que ele pensa. Apenas existe e se trata de tragédia nesta condição de falar.

Ora, o discurso sobre a metáfora pertence a um tratado *peri lexeôs*. Existe a *lexis* e nela a metáfora na medida em que o pensamento não é manifesto por si próprio, na medida em que o sentido do que é dito ou pensado não é o próprio fenômeno. A *dianoia* enquanto tal não possui relação com a metáfora. Há metáfora apenas na medida em que alguém é suposto manifestar por uma enunciação tal pensamento que em si permanece inaparente, escondido ou latente. O pensamento cai sobre a metáfora, ou a metáfora chega ao pensamento no momento em que o sentido tenta sair de si para se dizer, enunciar, transportar-se à luz da língua. E, todavia, — é esse o nosso problema — a teoria da metáfora permanece uma teoria do *sentido* e postula uma certa *naturalidade* originária desta figura. Como é que isso é possível?

Aristóteles acaba de desviar a *dianoia* e de reenviá-la para a retórica. Definiu então as partes da *lexis*. Entre estas, o nome. É sob este guia que ele trata da metáfora (*epiphora onomatos*). *Onoma*, é certo, tem dois valores, neste contexto. Tanto se opõe ao verbo (*réma*) que implica uma idéia de tempo como cobre o campo dos verbos, na medida em que a metáfora, deslocamento de nomes, age também, nos exemplos da *Poética*, sobre os verbos. Esta confusão é possível em virtude da identidade profunda do nome e do verbo: têm em comum o fato de serem inteligíveis por si mesmos, de possuir imediatamente relação com um objeto ou, antes, com uma unidade de sentido. Constituem a ordem da *phonè sémantikè* de onde estão excluídos, como veremos, os artigos, as conjunções, as preposições e em geral todos os elementos da linguagem que, segundo Aristóteles, não possuem sentido por si mesmos; dito de outro modo, que não designam por si mesmos qualquer coisa. O adjetivo pode deixar-se substantivar e nominalizar. É nesta medida que pode pertencer à ordem semântica. Parece, portanto, que o campo do *onoma*, e, por conseqüência, o da metáfora como transporte de nome — é menos o do nome no sentido estrito (que adquiriu muito tarde na retórica) do que o do *nominalizável*. Qualquer palavra que resista a esta nominalização permaneceria estranha à metáfora. Ora, só se pode nominalizar aquilo que pretende — ou que a partir daí

pretende — uma significação completa e independente, o que é inteligível por si mesmo, fora de qualquer relação sintática. Para retomar uma oposição tradicional que estará ainda em uso em Husserl, a metáfora seria um transporte de categoremas e não de sincategoremas *enquanto tais*. É necessário sublinhar, *enquanto tais*, porque a sincategorema poderá também dar lugar a uma operação de nominalização [25].

Du Marsais tinha tentado seguir muito literalmente Aristóteles ao definir a metáfora como "uma figura pela qual se transporta a significação do próprio de um nome". Que tenha substituído *nome* por *palavra* de uma edição para outra, que o seu primeiro gesto tenha sido criticado por Laharpe e por Fontanier, que este tivesse alargado sistematicamente o campo da metáfora ao conjunto das palavras, tal não parece interromper em profundidade, pelo menos sobre este ponto, a tradição aristotélica. Com efeito, por um lado, só os *tropos* "numa

25. Leibniz fornece um exemplo notável desta operação de *extensão* e de *extração*. Trata-se de separar o conceito e o nome escondidos, a idéia substantiva dissimulada em qualquer signo sintático de relação. Transforma-se assim uma partícula em significação completa. É ainda num diálogo filosófico, e o tema tratado não está muito longe daquele do *Jardim d'Épicure*: "TEÓFILO: Não consigo ver porque é que não se poderia dizer que existem *idéias privativas*, como existem verdades negativas, porque o ato de negar é positivo... FILATETO: Sem disputar acerca disso, seria mais útil, para alcançar um pouco mais a origem de todas as noções e conhecimentos, observar como as palavras que se empregam para formar ações e noções absolutamente afastadas dos sentidos, extraem a sua *origem* das idéias sensíveis, de onde são *transferidas* para significações mais abstrusas... Pelo que podemos conjeturar que tipo de noções tinham aqueles que falavam essas línguas, e como é que a natureza sugeria inopinadamente aos homens a origem e o princípio de todos os seus conhecimentos pelos próprios nomes. TEÓFILO:... Nem sempre o reconhecemos, porque as mais das vezes as verdadeiras etimologias se perderam... Será bom, no entanto, considerar esta *analogia das coisas sensíveis e insensíveis*, que serviu de fundamento aos *tropos*: é o que se entenderá melhor considerando um exemplo muito conhecido como é aquele que fornece o uso das *preposições*, como *a, com, de, diante, em, fora, para, por, sobre*, que são todas tomadas do lugar, da distância, e do movimento, e transferidas em seguida para toda a espécie de mudanças, ordens, seqüências, diferenças, conveniências. *A* significa aproximar, como ao dizer: vou a Roma. Mas como, para ligar uma coisa, aproxima-se daquela, a que se pretende juntar, dizemos que uma coisa está ligada à outra. E, além disso, existe uma ligação imaterial por assim dizer..." A demonstração é retomada para cada preposição e fecha assim: "E como estas analogias são extremamente variáveis e em nada dependem de algumas noções determinadas, segue-se daí que as línguas variam muito no uso destas *partículas* e *casos*, que as preposições governam, ou nas quais se achem subentendidas e encerradas virtualmente." *Noveaux essais sur l'entendement* livro III, "*Des mots*", c. I, § 5, ... Du Marsais: "Cada língua tem metáforas particulares... próprias..."(c. I-X). "Certas figuras, dirá Fontanier, podem variar de uma língua para outra e algumas não têm lugar em todas as línguas" (Prefácio ao *Traité générale des figures du discours autres que les tropes*: p. 275). Condillac, em quem Fontanier encontrava tanta "força" como em Du Marsais (*ibidem*, p. 276), pensava também que "as mesmas figuras não são recebidas em todas as línguas" (*De l'art d'écrire*, II, IV).

só palavra" são "propriamente ditos", segundo Fontanier. Por outro lado, — e em conseqüência — depois de ter declarado que todos os tipos de palavras podem dar lugar a metáforas, Fontanier deve excluir da enumeração que segue os sincategoremas, as significações ditas incompletas e as buchas do discurso: "*Tropos por semelhança, quer dizer, metáforas*[26]. Os *tropos* por semelhança consistem em *apresentar uma idéia sob o signo de uma outra idéia mais impressionante ou mais conhecida, que, além do mais, se relaciona com a primeira apenas através de uma certa conformidade ou analogia.* Reduzem-se pelo gênero a um só, à *Metáfora*, cujo nome tão conhecido, e mais conhecido que a própria coisa, perdeu, como observa Laharpe, toda a sua gravidade escolástica. Não se distingue vulgarmente a *Metáfora* em espécies, como a *Metonímia* e a *Sinédoque*; mas não se deve crer, todavia, que ela possua apenas uma só forma, um só aspecto, e que seja a mesma em todos os casos. É, pelo contrário, muito variada, e estende-se mais longe, sem dúvida, que a *Metonímia* e que a *Sinédoque*, porque, não só o nome, mas também o adjetivo, o particípio, o verbo, e, finalmente, todas as espécies de palavras são do seu domínio. Todas as espécies de palavras podem, portanto, empregar-se ou empregam-se, com efeito, *metaforicamente*; se não a título de figura, pelo menos a título de *catacrese*. As espécies suscetíveis de ser empregadas *metaforicamente* a título de *figura*, são o nome, o adjetivo, o particípio, o verbo, e talvez também o advérbio, ainda que muito raramente."

Ora, por um lado, tudo o que é excluído desta lista de palavras está reservado à catacrese de metáfora, "não-verdadeira figura" que "abarca na sua extensão até a interjeição" ("Existem mesmo poucas

26. *Les figures du discours*, ed. Flammarion, intr. por G. Genette, p. 99. A semelhança ou analogia, é essa a fonte distintiva da metáfora, de Aristóteles a Fontanier. Du Marsais falava também, ao definir a metáfora, acerca de uma "comparação que está no espírito". Acontece que Aristóteles fazia da metáfora um gênero bastante vasto, já vimos isso, para cobrir qualquer outra figura de nome, estando aí compreendida a metonímia: que Fontanier restringe o campo da metáfora (e portanto da analogia ou da semelhança) para opô-lo à metonímia; que Du Marsais tinha, num primeiro tempo, por etimologia, alargado os limites da metonímia: a palavra *metonímia* significa transposição ou mudança de nome, um nome por outro. Neste sentido esta figura compreende todos os outros *tropos*; porque, em todos os *tropos*, não sendo uma palavra tomada no sentido que lhe é próprio, desperta uma idéia que poderia ser expressa por uma outra palavra. Sublinharemos na seqüência o que distingue propriamente a metonímia dos outros *tropos*. Os mestres da arte restringem a metonímia aos seguintes usos:...*Traité des Tropes*, Parte II, 2. Condillac (cuja filosofia, mais que qualquer outra, ou, pelo menos, como qualquer outra, poderia ser considerada como um tratado da analogia) avança uma posição inversa mas simétrica: "O que se disse das comparações deve aplicar-se às metáforas. Faço-vos apenas notar que consultando a etimologia, todos os tropos são metáforas: porque metáfora significa propriamente uma palavra transportada de uma significação para outra" (*De l'art d'écrire* II, VI).

palavras, em cada espécie, que ela não tenha submetido ao seu império", p. 215. Reencontraremos este problema mais adiante). A verdadeira metáfora mantém-se, portanto, nos limites do "nome" aristotélico. O que, por outro lado, se parece confirmar através de todo o sistema de distinções proposto por Fontanier na sua definição geral das palavras. Entre as palavras correspondentes às "idéias objeto" — que se deixam naturalmente nominalizar — colocam-se os *nomes*, todas as palavras "empregadas substantivamente" (*o belo, o verdadeiro, o justo; o comer, o beber, o dormir; o pró, o contra; o de frente, o por trás; o porquê, o como; o dentro; o fora; os mas, os se, os porquês, os quando*) e os particípios ativos ou passivos. Os primeiros correspondem às idéias *substantivas* de objeto, os segundos às idéias *concretas* de objeto. Entre as palavras correspondentes às "idéias de relação", coloca-se o verbo ("Mas por verbo, entendo aqui o único verbo propriamente dito, o verbo *ser*, chamado *verbo abstrato* ou *verbo substantivo*; e não esses verbos impropriamente ditos, os verbos concretos que são formados pela combinação do verbo *ser* com um particípio: *Eu amo, eu leio, eu venho, por estou amando, eu estou lendo, eu estou vindo*"), a preposição, o advérbio e a conjunção. A dissimetria destas oposições parece bastante marcada: superioridade das idéias de objeto sobre as idéias de relações ("idéias delicadas que não pretendemos separar dos seus signos, com receio que elas nos escapassem"), superioridade correlativa do substantivo. Este não aparece apenas no caso do verbo *ser*. Entre todas as espécies de palavras, aquelas que estão submetidas a variações ("nas suas formas, nas suas inflexões") regem-se pela idéia substantiva ("Mas se é fácil de ver que é a idéia substantiva, para a expressão da qual todas concorrem mais ou menos diretamente, que as submete..."). As outras espécies (preposição, conjunção, advérbio, interjeição) "nada variam, porque não se ligam imediatamente à idéia substantiva e porque elas lhe são completamente separadas, independentes; porque parecem ligar-se apenas, no fundo, à vista do espírito, a ser, pelo seu lado, apenas maneiras de ver" (p. 46).

Tudo o que, na teoria da metáfora, se ordena por este sistema de distinções, ou, pelo menos, pelo seu princípio, parece pertencer à grande cadeia imóvel da ontologia aristotélica, com a sua teoria da analogia do ser, a sua epistemologia, mais precisamente com a organização fundamental da sua poética e da sua retórica. Acerquemo-nos, com efeito, da definição aristotélica do nome, isto é, do elemento da metáfora. O nome é a primeira unidade semântica. O menor elemento significante. É um *phonè semantikè* composto cujos elementos são por si próprios insignificantes (*asemos*). O nome partilha este caráter com o verbo de que apenas se distingue pela sua intemporalidade.

Antes de tocar a questão do nome, Aristóteles tinha enumerado todas as partes da *lexis* que são constituídas por som sem significação

(*phonè asemos*). A letra, por exemplo, o *stoikheion*, o último elemento, faz parte da *lexis*, mas não possui em si qualquer sentido. A letra não é aqui a forma gráfica mas o elemento fônico, o átomo de voz (*phonè adiaireton*). A sua insignificância não é indeterminada. A letra não é uma emissão vocal qualquer, desprovida de sentido. É uma vociferação que, por não possuir sentido, deve contudo entrar "naturalmente" na formação ou composição de uma *phonè semantikè (ex es pephuké suntheté guinesthai phonè*), abrir a possibilidade de um nome ou de um verbo, contribuir para *dizer o que é*. É a diferença entre o animal e o homem: os dois, segundo Aristóteles, podem emitir sons indivisíveis, mas apenas o homem pode fazer uma letra: "A letra é um som indivisível, não qualquer um mas aquele que pela sua natureza entra na formação de um som composto; porque os animais também emitem sons indivisíveis mas não dou a nenhum deles o nome de letra" (1456 b.). Aristóteles não analisa esta diferença, interpreta-a por retrospecção teleológica. Nenhum traço interno distingue o átomo de som animal e letra. É apenas a partir da composição fônica significante, a partir do sentido e da referência, que se deveria, portanto, distinguir a voz humana do grito animal. O sentido e a referência, isto é, a possibilidade de significar por um nome. O próprio dos nomes é significar qualquer coisa (*Ta de onomata semainei ti. Retórica* III, c. X, trad. fr. Garnier, p. 349), um ente independente, idêntico a si, e visado como tal. É neste ponto que a teoria do nome, tal como é implicada pelo conceito de metáfora, se articula com a ontologia. Independentemente, o limite, clássico e dogmaticamente afirmado, entre o animal privado de *logos* e o homem como *zôon logon ekon*, o que aparece aqui é uma certa indissociabilidade de sistema entre o valor de metáfora e a cadeia metafísica que mantém reunidos os valores de discurso, de voz, de nome, de significação, de sentido, de representação imitativa, de semelhança; ou, para reduzir o que estas traduções importam ou deportam, os valores de *logos, phonè semantikè, semainein, onoma, mimesis, homoiosis*. A definição da metáfora está no seu lugar na *Poética* que se abre como um tratado da *mimesis*. A *mimesis* não existe sem a percepção *teórica* da semelhança ou da similitude, isto é, do que será sempre postulado como a condição da metáfora. A *homoiosis* não é apenas constitutiva do valor de verdade (*aletheia*) que comanda toda a cadeia, é aquilo que torna a operação metafórica possível: "Construir corretamente as metáforas é ver corretamente o semelhante" (*to gar eu matapherein to to homoion theorein estin*, 1459 a). A condição de metáfora (a boa e verdadeira metáfora) é a condição da verdade. É, portanto, normal que o animal, privado de *logos*, de *phonè semantikè*, de *stoikheion* etc seja também incapaz de *mimesis*. A *mimesis* assim determinada pertence ao *logos*, não é a momice animal, a mímica gestual; está ligada à possibilidade do sentido e da verdade no discurso. No início da *Poética*, a *mimesis* é

postulada de algum modo como uma possibilidade própria da *physis*. A que dimana da *mimesis*, ou da poesia que é uma espécie, em virtude desta estrutura pouco aparente que faz com que a *mimesis* não leve até o exterior a dobra da sua duplicação. Pertence à *physis*, ou, se se preferir, esta compreende a sua própria exterioridade e o seu duplo. A *mimesis* é, portanto, neste sentido, um movimento "natural". Esta naturalidade é reduzida e confiada por Aristóteles à fala do homem. Mais que uma redução, este gesto constitutivo da metafísica e do humanismo é uma determinação teleológica: a naturalidade em geral diz-se, assemelha-se, conhece-se, parece-se, mira-se e "mima-se" *por excelência e em verdade* na natureza humana. A *mimesis* é o próprio homem. Apenas o homem imita propriamente. Só ele sente prazer em imitar, só ele aprende a imitar, só ele aprende por imitação. O poder de verdade, como desvelar da natureza (*physis*) pela *mimesis*, pertence congenitamente à psique do homem, ao antropopsíquico. É esta a origem natural da poesia e é esta a origem natural da metáfora: "A poesia parece dever em geral a sua origem a duas causas, e duas causas naturais, (*physicai*). Imitar (*mimeisthai*) é natural (*Symphyton*: inato, congênito) ao homem e manifesta-se desde a sua infância — o homem difere dos outros animais porque é bastante apto para a imitação (*mimetikôtaton*) e é através dela que adquire os seus primeiros conhecimentos (*matheseis protas*) — e, em segundo lugar, todos os homens sentem prazer nas imitações" (1448 b.).

Estas duas fontes da poesia confirmam-no: o *logos*, a *mimesis*, a *aletheia* constituem aqui uma só e mesma possibilidade. E o *logos* apenas está em si na *phonè*. Está aí melhor do que em qualquer outro lugar. Sempre segundo uma determinação teleológica: do mesmo modo que a natureza, por destino, se mima melhor na natureza humana, do mesmo modo que o homem, mais que qualquer outro animal, é próprio para a imitação (*mimetikôtaton*), do mesmo modo que a voz é o órgão mais apto para a imitação. Esta vocação é designada pela mesma palavra (*mimetikôtaton*) no livro III da *Retórica*: "... as palavras (*onomata*) são uma imitação (*mimemata*) e a voz é de todos os órgãos aquele que melhor se presta à imitação (*e phonè pantôn mimetikôtaton tôn moriôn*)" (c. I, trad. fr. Garnier, p. 309).

A metáfora, efeito de *mimesis* e de *homoiosis*, manifestação de analogia, será, portanto, um meio de conhecimento. Subordinado mas certo. Pode-se dizer dela o que se diz da poesia: é a mais filosófica e mais séria (*philophôteron kai spoudaioteron*) que a história (*Poética* 1451 b), na medida em que não conta apenas o particular mas diz o geral, o verossímil e o necessário[27]. Não é todavia, tão séria como a própria filosofia e conservará este estatuto intermediário, ao que parece, através de toda a história da filosofia. Estatuto servil antes de mais: bem ordenada, a metáfora deve trabalhar ao serviço da verdade, mas o mestre não deve contentar-se com isso e deve preferir-lhe o discurso da verdade plena. Aristóteles censura, por exemplo, Platão por se satisfazer com "metáforas poéticas" (*metaphoras legein poietikas*) e por manter uma linguagem vazia (*kenologein*) quando diz que as idéias constituem paradigmas nos quais as outras coisas participam (*Metafísica* A 9,991 a 20, M 5,1079 b 25).

Pela mesma razão, o prazer, segunda "causa" da *mimesis* e da metáfora, é prazer de saber, de aprender pela semelhança, de reconhecer o mesmo. O filósofo será *mais* apto que qualquer outro. O homem por excelência: "Há ainda uma outra razão pela qual aprender é assaz agradável, não só que estes apenas desfrutam daí uma pequena parte. Tem-se prazer perante a vista dessas imagens (*eikonas*), porque aprende-se observando-as e deduz-se (*syllogizesthai*) o que representa cada coisa" (*Poética*) 1448 b). O livro III da *Retórica* precisa-o, entre um cálamo e uma flor: "Aprender sem dificuldade é naturalmente (*physei*) agradável para qualquer um; ora, as palavras (*onomata*) possuem uma significação (*semainei ti*); por conseqüência são as palavras que nos trazem qualquer conhecimento, os mais agradáveis... A metáfora produz muito particularmente este efeito. Quando se diz que a velhice é como o restolho (*kalamen*), é-nos fornecido um conhecimento e uma noção pelo gênero: velhice e restolho perderam os dois a sua flor. As imagens (*eikones*) dos poetas também produzem o mesmo efeito. ... A imagem é, como anteriormente se disse, uma metáfora que é diferente apenas porque é precedida por uma palavra (*prothesei*). Também é menos agradável, porque é um pouco mais longamente desenvolvida. Não diz o que uma coisa é..." (cap. X, trad. fr., p. 349). A metáfora dispõe, assim, diante dos olhos, com vivacidade, o que a comparação, mais prolongada, reconstruiu indiretamente. Dispor diante dos olhos, fazer um quadro, exercer uma ação viva, tais são as virtudes que Aristóteles atribui à boa metáfora e que ele associa regularmente ao valor de *energeia* de que se conhece o papel decisivo que desempenha na sua metafísica, na metafísica. "É necessário dizer agora o que entendemos por quadro e através de que meios chega-se a este resultado. Digo que uma expressão dispõe o objeto diante dos olhos quando mostra as coisas em ato (*energounta semainei*). Por exemplo, dizer que um homem honesto é como o quadrado, é fazer uma metáfora. Os dois termos implicam uma idéia de perfeição mas não mostram o ato

27. "De resto, é necessário, como acima disse, extrair as metáforas das coisas que nos são próximas, sem ser demasiado evidentes (*apo oikeiôn kai mè phanerôn*). Do mesmo modo, na filosofia, mostra-se uma sagacidade que vai diretamente ao alvo quando, pela inteligência, se discernem semelhanças (*to homoion... theorein*), mesmo entre coisas muito afastadas" (*Retórica* III, c. IX, trad. fr. pp. 357-359).

(*ou semainei energeian*). Pelo contrário, a expressão: 'Ele possuía o vigor e a flor da idade (*anthousan*)' traduz um ato"[28]. Mais freqüentemente, esta ativação ou esta atualização metafórica consiste em animar o inanimado, em transportar para a ordem "psíquica" (*ibidem*). (A oposição animado/inanimado governa também toda a classificação em Fontanier).

Um prêmio de prazer recompensa, portanto, o desenvolvimento econômico do silogismo escondido na metáfora, a percepção teórica da semelhança. Mas a energia desta operação supõe todavia que a semelhança não seja uma identidade. A *mimesis* só procura o prazer com a condição de dar a ver em ato o que todavia não se dá em ato, apenas no seu duplo muito semelhante, o seu *mimema*. Deixemos em aberto a questão desta ausência *enérgica*, deste envio enigmático, quer dizer, deste intervalo que faz histórias e cenas[29].

---

28. Pp. 354-355. Parece, em consonância com muitas afirmações convergentes de Aristóteles, que se trata no primeiro caso ("como o quadrado") de uma metáfora, é certo, mas desenvolvida, quer dizer, de uma comparação, imagem (*eikôn*) "precedida de uma palavra".

29. O prazer consiste aqui num silogismo — para completar. A retórica deve ter em conta isso. "Como aprender e admirar são agradáveis, as coisas da mesma ordem são-no também necessariamente; por exemplo, as imitações, como as da pintura, da escultura, da poesia e, em geral, todas as boas imitações, mesmo se o original (*auto to memimenon*) não é em si mesmo agradável; porque não é o original que agrada; mas faz-se uma dedução (*syllogismos*): isto é aquilo, o que resulta que se aprende alguma coisa. Agradáveis ainda são as peripécias e a salvação depois dos perigos... Gosta-se sempre do seu semelhante (*homoion*) e do seu congênere (*sungenès*) ... Ora, como todos os homens possuem amor próprio (*philauto*), todos têm necessariamente por agradáveis as coisas que lhes pertencem como próprias, por exemplo, as suas obras e os seus discursos (*erga kai logous*). Do mesmo modo gostam dos seus admiradores [dos seus amantes], das suas honras, dos seus filhos; porque os seus filhos são obra sua (*autôn gar ergon tekna*). É-nos ainda agradável aperfeiçoar as coisas imperfeitas (*ta ellipè*); porque, a partir daí, a coisa torna-se obra nossa... E, do mesmo modo, como o jogo assim como toda a espécie de repouso e riso contam entre as coisas agradáveis, as coisas ridículas são necessariamente agradáveis, homens, discursos, atos; as coisas ridículas foram definidas à parte (*choris*) na nossa *Arte poética* (*Retórica* 1, 1371 b-1372 a, trad. Budé).
Segundo o silogismo elítico da *mimesis*, o prazer de saber conta sempre com a ausência marcante do seu objeto. Nasce mesmo desta composição. O *mimema* não é nem a própria coisa nem absolutamente outra coisa. A lei deste prazer segundo a economia do mesmo e da diferença, não chega a ser perturbada, nem mesmo — sobretudo isso — o horror, a torpeza, a obscenidade insuportável da coisa imitada, a partir do momento em que ela fica de fora, fora de cena. Seria necessário seguir a cadeia de exemplos que ocuparam este *topos* clássico de Aristóteles a Lessing. Como sempre, quando a elipse mimética está em jogo, Édipo, a serpente e o parricida não estão longe. "... Dos seres cujo original é difícil captar, gostamos de contemplar a imagem executada com a maior exatidão: por exemplo, as formas dos animais mais vis e os cadáveres... Agradamo-nos à vista das imagens porque o que se aprende ao vê-los e o que se deduz (*manthanein kai syllogizesthai*) o que representa cada

O sistema semântico (a ordem da *phonè semantikè*) com todos os seus conceitos conexos) não está separado do seu outro por uma linha simples e contínua. O limite não passa entre o humano e o animal. Uma outra partilha atravessa o todo da linguagem "humana". Esta não é homogênea, não é humana de todo em todo nem no mesmo grau. O critério do nome permanece ainda determinante: entre os elementos literais, entre as emissões vocais assêmicas, não existem apenas as letras em si. A sílaba pertence à *lexis* mas, bem entendido, não tem qualquer sentido em si mesma. Sobretudo, há "palavras" inteiras que, para desempenhar um papel indispensável na organização do discurso, não são menos, aos olhos de Aristóteles, totalmente desprovidas de sentido. A conjunção (*sundesmos*[30]) é uma *phonè asemos*. O mesmo se pode dizer do artigo e da articulação em geral (*arthôn*), de tudo o que funciona entre os membros significantes, entre os nomes, substantivos ou verbos (*Poética*, 1457 a). A articulação não possui sentido, porque não faz referência a uma unidade independente, unidade de uma substância ou de um ente, através da unidade de um categorema. É sob esse título que ela é excluída do campo metafórico na qualidade de campo onomástico. Então, funcionando com a ajuda de partes de nomes, de nomes fragmentados, o anagramatismo é estranho ao campo metafórico em geral como também o é o jogo sintático das articulações.

Toda esta teoria do semântico, da *lexis* e do nome estando aí implicada, é normal que a definição da metáfora a suceda na exposição. É a ordem da *Poética*. O fato de esta definição intervir imediatamente depois da de *phoné semantikè* e da de *phonè asemos*, não é só o indício de uma necessidade mas também uma dificuldade. A metáfora não ilustra apenas as possibilidades gerais assim descritas. Corre o risco de interromper a plenitude semântica à qual deveria pertencer. Ao marcar

---

coisa, por exemplo, que esta figura é um tal..." (*Poética*, 1448 b). "Não há serpente nem monstros odiosos/ que pela arte imitada, deixem de agradar aos olhos: /De um pincel delicado o artifício agradável /Do mais odioso objeto faz um objeto amável /Assim para nos encantar, a Tragédia em lacrimosos clamores / de Édipo sangrando faz falar as dores /De Orestes parricida exprime as lástimas, /E, para nos divertir, arranca-nos lágrimas." O *Orestes* de Eurípedes não queria ver mais em sonhos uma cabeça eriçada de serpentes. Longin citou e comentou os versos desta cena, Boileau traduziu-os. No mesmo espaço, no mesmo sistema, pode-se também recusar o insuportável prazer de tal representação. É *La Poétique* de Jules de la Mesnardière (1639): "As belas descrições são certamente agradáveis... Mas, por mais poderosas que sejam estas maravilhosas pinturas só devem figurar coisas que sejam agradáveis ou, pelo menos, suportáveis. É preciso que um bom colorido seja empregue em temas que não sejam de modo algum odiosos e que não se trabalhe como esses bizarros pintores que põem toda a sua ciência no retratar de uma cobra ou qualquer outro vil réptil."

30. A *Retórica* trata também do bom uso da conjunção (III, c. V) e dos efeitos do assíndeto, supressão da conjunção (c. XII).

o momento do rodeio ou do desvio durante o qual o sentido pode parecer aventurar-se sozinho, desligado da própria coisa que todavia visa, da verdade que acorda ao seu referente, a metáfora abre também a errância do semântico. O sentido de um nome, em vez de designar a coisa que o nome deve habitualmente designar, transporta-se para algures. Se digo que a noite é a velhice do dia ou que a velhice é a noite da vida, "a noite", para ter o mesmo sentido, não designará já as mesmas coisas. Pelo seu poder de deslocamento metafórico, a significação estará numa espécie de disponibilidade, entre o não-sentido precedendo a linguagem (tem um sentido) e a verdade da linguagem que diria a coisa tal como ela é em si, em ato, propriamente. Esta verdade não está assegurada. Pode haver aí más metáforas. Serão estas metáforas? A esta questão apenas pode responder uma axiologia baseada numa teoria da verdade; e esta axiologia pertence ao interior da retórica. Esta não pode ser neutra.

No não-sentido, a linguagem ainda não nasceu. Na verdade, a linguagem deveria preencher-se, completar-se, atualizar-se até se apagar, sem nenhum jogo possível, perante a coisa (pensada) que aí se manifesta propriamente. A *lexis* só é ela própria, se assim pode-se dizer, no instante em que o sentido aparece mas em que a verdade pode ainda faltar, quando a coisa ainda não se manifesta aí em ato. Momento do sentido possível como possibilidade de não-verdade. Momento de desvio em que a verdade pode sempre perder-se, a metáfora pertence bem à *mimesis*, nesta obra da *physis*, neste momento em que a natureza, velando-se a si mesma, não se encontrou ainda na sua própria nudez, no ato da sua propriedade.

Se a metáfora, oportunidade e risco da *mimesis*, pode sempre faltar ao verdadeiro, é porque deve contar com uma ausência determinada. Depois da definição geral, Aristóteles distingue quatro tipos de metáforas. A série aparentemente desconexa dos exemplos poderia talvez seguir o falso fio de toda uma narrativa. 1. Transporte do gênero para a espécie (*genos* → *eidos*): "Eis o meu navio parado" (*Odisséia* I, 185). Em vez da palavra "parar", o mais geral, a palavra deveria ter sido "ancorar", a sua espécie. (Recurso tradicional ao navio, ao seu movimento, aos seus remos e as suas velas, para figurar este meio de transporte que é a figura metafórica). 2. Transporte da espécie ao gênero: "É certo, Ulisses levou a cabo milhares de belas ações" (*Ilíada* II, 272). "Milhares" é uma espécie de multiplicidade em geral. 3. Transporte da espécie à espécie: "Tendo, com o seu gládio de bronze, vazado a sua vida" e "tendo com a sua imperecível urna de bronze cortado" (sem dúvida as *Katharmoi* de Empédocles). "Cortar" e "vazar" são duas espécies da operação geral que consiste em "arrancar" (*aphelein*). 4. A analogia: consiste, quando se tem dois termos dois a dois, em enunciar o quarto em vez do segundo e o segundo em vez do quarto. A taça está para

Dionísio como o escudo está para Ares. "O escudo de Dionísio" e a "taça de Ares" são metáforas por analogia. Velhice e vida, noite e dia, resulta, por exemplo, em Empédocles, "a noite da vida" (cf. também *Retórica* III, cap. IV).

A analogia é a metáfora por excelência. Aristóteles insiste muito nisso na *Retórica*. As expressões de bom gosto "têm a sua fonte na metáfora por analogia e... fazem quadro" (cap. X, trad. p. 355). "Das quatro espécies de metáforas, gostamos sobretudo daquelas que se fundam na analogia (*Kat' analogian*). Assim Péricles dizia da juventude que tinha perecido na guerra que tinha desaparecido da cidade, como se se tivesse suprimido a Primavera ao ano. Leptino, a propósito dos Lacedemônios, dizia que os atenienses não deviam tolerar que se arrancasse à Hélade um dos seus olhos"... etc (cap. X p. 351). Este privilégio articula toda a metaforologia de Aristóteles sobre a sua teoria geral da analogia do ser.

Em todos estes exemplos, em que freqüentemente se trata de arrancar, cortar, suprimir (a vida, o olho etc), todos os termos estão contudo presentes ou apresentáveis. Pode-se sempre convocar quatro membros, dois a dois, espécie de família cujas relações são evidentes e os nomes conhecidos. O termo escondido não é anônimo, não tem que ser inventado e a troca não tem nada de hermético ou elíptico. É quase uma comparação ou uma dupla comparação. Ora, há casos, lembra Aristóteles, em que um dos termos falta. É necessário, então, inventá-lo. Mais surpreendente, a impressão é mais forte e por vezes também mais verdadeira, mais poética: o rodeio é mais generoso, gerador, genial. Aristóteles ilustra-o com um exemplo: o mais ilustre, o ilustrante por excelência, o ilustre mais natural que possa ser. É a propósito do seu poder de engendramento que a questão do nome ausente se coloca e que, no quadrado analógico, seria necessário suprir um dos seus membros.

(Na *República* (VI-VII), antes e depois da Linha que expõe a ontologia segundo as analogias de proporcionalidade, o sol aparece. Para desaparecer. Está aí, mas como fonte invisível da luz, numa espécie de eclipse insistente, mais que essencial, produzindo a essência — ser e aparecer — do que é. Olha-se para ele de frente sob pena de cegueira e de morte. Mantendo-se para além do que é, figura o Bem de que o sol sensível é o filho: fonte de vida e de visibilidade, de profiqüidade, e de luz.)

Eis o caso do sol na *Poética* (1457b): "Num certo número de casos de analogia não há nome existente, mas não se exprimirá menos igualmente a relação: por exemplo, a ação de lançar o grão chama-se "semear" (*speirein*), mas para designar a ação do sol que lança a sua luz, não há palavra (*to dè ten phloga apo tou heliou anônymon*)."

Como se suprirá este anonimato? "Não obstante a relação desta ação com a luz do sol é a mesma (*homoios*) que a de "semear" com o grão; é por isso que se diz "semeando uma luz divina" (*speiron theoktistan phloga*)."

Onde é que alguma vez se *viu* que entre o sol e os seus raios e o semear e a semente haja uma mesma relação? Se esta analogia se impõe — e ela o faz — é porque, na linguagem, passa por uma longa cadeia pouco visível de que é muito difícil, e não só para Aristóteles, mostrar o primeiro elo. Mais que uma metáfora, não se tratará aqui de um "enigma", de uma narrativa secreta, composta por várias metáforas, por um poder assíndeto ou conjunção oculta de que o essencial é "reunir, ao dizer o que é, num conjunto termos inconciliáveis" (*Ainigmatos gar idea aute esti, to legonta uparkhonta adunata sunapsai*, 1458 a)?

Se qualquer metáfora é uma comparação ou uma analogia elítica, temos nesse caso que lidar com uma metáfora por excelência, com uma duplicação metafórica, com uma elipse da elipse. Mas o termo ausente pede um nome que nomeia qualquer coisa como próprio. Os termos presentes (o sol, os raios, o ato de semear, o grão), não são em si, segundo Aristóteles, *tropos*. A metáfora consiste numa substituição de nomes próprios tendo um sentido e um referente fixos, sobretudo quando se trata do sol cuja referência tem por originalidade ser sempre original, única, insubstituível, pelo menos na representação que é dada. Existe apenas um sol neste sistema. O nome próprio é aqui o primeiro motor não-metafórico da metáfora, o pai de todas as figuras. Tudo gira em volta dele, tudo gira para ele.

E todavia, numa frase, um parênteses imediatamente fechado, Aristóteles evoca incidentalmente o caso de uma *lexis* que seria de todo em todo metafórica. Não está aí pelo menos presente qualquer nome próprio, aparentemente como tal. Imediatamente a seguir à sementeira solar, eis a "taça sem vinho": "Pode-se ainda usar este modo de metáfora de uma outra maneira; depois de ter designado uma coisa por um nome que pertence a uma outra, nega-se uma das qualidades próprias desta; por exemplo, em vez de chamar ao escudo "taça de Ares" chamar-se-á "taça sem vinho".

Mas este processo, Aristóteles não o diz, pode-se prosseguir e complicar até ao infinito. Não sendo qualquer referência propriamente nomeada numa tal metáfora, a figura é arrebatada na aventura de uma longa frase implícita, de uma narração secreta de que nada nem ninguém assegura que reconduzirá ao nome próprio. A metaforização da metáfora, a sua determinabilidade sem fundo, parece inscrita na estrutura da metáfora, mas como a sua negatividade. A partir do momento em que

se admite que numa relação analógica todos os termos estão já compreendidos, um a um, numa relação metafórica, tudo se põe a funcionar não já como o sol mas como uma estrela, a fonte pontual de verdade ou de propriedade permanecendo invisível ou noturna. Reenviando, em todo o caso, no texto de Aristóteles ao problema do nome próprio ou da analogia do *ser*[31].

Se o sol pode "semear", é porque o seu nome está inscrito num sistema de relações que o constitui. Este nome já não é o nome próprio de uma coisa única à qual a metáfora *sobreviria*; já começou a dizer a origem múltipla, dividida, de qualquer semente, olhar, a invisibilidade, a morte, o pai, o "nome próprio" etc. Se Aristóteles não se compromete com esta conseqüência é porque, sem dúvida, ela contradiz o valor filosófico da *aletheia*, o aparecer próprio da propriedade do que é, todo o sistema de conceitos que investem o filosofema "metáfora", carregando-o ao delimitá-lo. Ao barrar o seu movimento: como se reprime com uma rasura ou como se governa o movimento infinitamente flutuante de um navio para poder, onde se pretende, lançar a âncora. Todo o onomatismo que comanda a teoria da metáfora, toda a doutrina aristotélica dos nomes simples (*Poética*, 1457 a) constituiu-se para assegurar as enseadas da verdade e da propriedade.

Como a *mimesis*, a metáfora *retorna* à *physis*, a sua verdade e a sua presença. A natureza encontra aí sempre a sua própria analogia, a sua própria semelhança consigo e apenas se acrescenta a si mesma. Ela dá-se aí. É por isso, por outro lado, que o poder metafórico é um dom natural. Neste sentido é dado a todos [32] (*Retórica* III, cap. II, p. 313). Mas, segundo um esquema que temos regularmente experimentado, a natureza dá (-se) mais a uns do que a outros. Mais aos homens que aos animais, mais aos filósofos do que aos outros homens. Na medida em que a invenção das metáforas é um dom inato, natural, congênito, será também um traço de gênio. A noção de natureza torna esta contradição tolerável. Na natureza, a cada um a sua natureza. Alguns têm mais natureza do que outros, mais gênio, mais generosidade, mais semente. Se "o que é importante é ser brilhante nas metáforas", alguns

31. Não podemos nos comprometer com isto, aqui. Cf. em particular P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote* (PUF 1962-1966) e J. Vuillemin, *De la logique à la théologie* (Flammarion, 1967).

32. "Boileau e Du Marsais disseram, e depois deles repetiu-se milhares de vezes, a propósito dos *Tropos*, que estes acontecem mais com os mercadores num dia de feira do que em toda a Eneida, ou de que na Academia em muitas sessões consecutivas... Ora, não será isso prova evidente de que os *Tropos* fazem parte essencial da linguagem da fala; que, do mesmo modo, que a linguagem da fala, nos foram dados pela natureza para servir a expressão dos nossos pensamentos e dos nossos sentimentos; e que, por conseqüência, têm a mesma origem que esta linguagem e que as línguas em geral?" (Fontanier, *op. cit.*, p. 157).

possuem o gênio da metáfora, sabem melhor do que os outros captar as semelhanças e desvelar a verdade da natureza. Recurso inexpugnável. "Ser brilhante nas metáforas", "é a única coisa que não podemos tomar de outrem e constitui um índice de dons naturais (*euphuias te semeion estin*)" (*Poética*, 1459 a cf. também *Retórica* III, cap. II). Sabe-se ou não, pode-se ou não se pode. O inapreensível é certamente o gênio de captar uma semelhança escondida mas também, conseqüentemente, poder substituir um termo pelo outro. O gênio da *mimesis* pode, portanto, dar lugar a uma língua, a um código de substituições reguladas, ao talento e aos processos da retórica, à imitação do gênio, ao domínio do inapreensível. Estarei eu seguro, então, que se pode tirar-me tudo exceto o poder de substituir? Por exemplo, o que em mim se toma por outra coisa? Em que condições se teria sempre semeado? E a *physis* semeada?

As flores da retórica: o heliotropo

"Retomo o tom da filosofia em que são necessárias razões e não comparações". Diderot, *Cartas sobre os surdos e os mudos*.

Menina de L'Espinasse — Creio que é a minha cabeça. Bordeu — Toda a cabeça? Menina de L'Espinasse. — Não, mas olhe, doutor, vou-me explicar através de uma comparação; as comparações são quase toda a razão das mulheres e dos poetas. Imagine uma aranha... *D'Alembert*. — Quem é que está aí?... Sois vós, Menina de L'Espinasse?" Diderot, *O sonho de D'Alembert*.

"Tudo isso uma dia terá tanto e tão pouco valor como o que tem hoje já a crença no sexo masculino e feminino do sol." Nietzsche, *Aurora*.

"O sonho não poderia exprimir a *alternativa* 'ou... ou...' ...É extraordinário em reunir os contrários ou em apresentá-los num só objeto. ...O mesmo ramo de flores ('a flor da virgem' em *A traição da moleira* de Goethe) representa, portanto, a inocência sexual e também o seu contrário. ...Uma só das relações lógicas é favorecida pelo mecanismo do sonho. É a relação de semelhança (*Ähnlichkeit*), de correspondência (*Überreinstimmung*) de contato (*Berührung*), o 'do mesmo modo que' (*Gleichwie*); o sonho dispõe de incontáveis recursos para representá-los.[33] "Segundo Aristóteles, o melhor intérprete de sonhos é aquele que melhor capta as semelhanças..."(p. 74, n. 2).

"Também aqui "*expensive flowers, one has to pay for them*" teria uma significação, e bem real, financeira. A simbólica das flores no sonho contém, portanto, o símbolo da jovem e da mulher (*jungfraülichweibliche*), o símbolo do homem e do

33. Ver a nota de Aristóteles sobre as aptidões necessárias para a interpretação cf. p. 74, nota 2." *Freud, La science des rêves* (trad. fr. PUF; pp. 236-238).

defloramento forçado... insiste no caráter precioso do "centro" (ela nomeia-o numa outra ocasião *a centre piece of flowers*), da sua virgindade. ... Ela leva mais tarde um suplemento (*Nachtrag*) ao sonho: "*there is a gap, a little space in the flowers...*" (pp. 280-281).

A metáfora seria o próprio homem. E mais propriamente de cada homem, consoante a medida do gênio — da natureza — que nele *domina*. Em que consiste esta dominação? E o que quer dizer aqui "o próprio do homem", tratando-se de um tal poder?

Surge-nos a necessidade de interrogar a história e o sistema deste valor de "propriedade". Tarefa imensa que supõe a elaboração de toda uma estratégia da desconstrução e de todo um protocolo de leitura. Pode-se prever que um tal trabalho, por mais que se afaste, deverá, de uma maneira ou de outra, tratar do que se traduz por "próprio" no texto aristotélico. Quer dizer, pelo menos três significações.

A problemática aristotélica da metáfora não recorre a uma oposição muito simples, muito clara, central mesmo, do que se designará sentido próprio/sentido figurado. Nada proíbe que uma *lexis* metafórica seja própria, isto é, apropriada (*prepon*), conveniente, decente, proporcionada, ajustada, em relação a um sujeito, uma situação ou coisas[34]. É verdade que este valor de propriedade permanece exterior à forma, metafórica ou não, do discurso. O mesmo não se pode dizer em relação às significações *kurion* e *idion*, ambas geralmente traduzidas pela mesma palavra: *próprio*. Ainda que a diferença entre *kurion* e *idion* não seja nunca tematicamente exposta, parece que a primeira noção, a mais freqüente na *Poética* e na *Retórica*, designa a propriedade de um nome utilizado no seu sentido dominante, no seu sentido principal, no seu sentido capital. Não esqueçamos que este sentido de soberania é também o sentido tutor de *kurion*. Por extensão, o *kurion* é interpretado como sentido primitivo (*vs.* derivado) e vale por vezes como equivalente de sentido corrente, literal, familiar (*to de kurion to oikeion. Retórica* III, cap. II, p. 313): "Chamo nome corrente (*kurion*) àquele de que cada um de nós se serve" (*Poética*, 1457 b). É então distinguido do nome "insigne" (*glotta*), raro, idiomático, por um lado, metafórico, por outro. Quanto ao *idion*, muito mais raro neste contexto, parece participar das duas outras significações. Mais precisamente, na *Retórica* (III, cap. V, p. 329), recorrer aos nomes próprios é evitar o desvio da perífrase (*tois idiois onomasi legein, kai mè tois periekousin*), o que é conveniente fazer. A contaminação destes três valores parece já completa na noção ciceroniana de *verba propria* por oposição dos *verba translata* (*De oratore* 2.4).

34. Cf., por exemplo, a *Retórica* III, c. VII. Sobre a tradução de *prepon*, cf. a nota de J. Brunschvicg à sua edição dos *Tópicos* (I. IV, p. 122, nota 3 da p. 6).

Todavia, o valor de *idion* parece sustentar, sem se mostrar, toda esta metaforologia. Sabe-se que nos *Trópicos*, por exemplo, está no centro de uma teoria do próprio, da essência e do acidente. Ora, se a metáfora (ou a *mimesis* em geral) visa um efeito de conhecimento, não se poderá tratá-la sem a relacionar com um saber respeitante à *definição*: o que é propriamente essencialmente ou acidentalmente da coisa de que se fala. Pode-se falar propriamente ou impropriamente do não-próprio da coisa, do seu acidente, por exemplo. Estes dois valores de propriedade/impropriedade não têm aqui o mesmo grau de pertinência. Todavia, o ideal de qualquer linguagem, e em particular da metáfora, na medida em que consiste em dar a conhecer a própria coisa, o processo será tanto melhor quanto nos aproxime da sua verdade essencial ou própria. O espaço da linguagem, o campo dos seus desvios é, precisamente, aberto pela diferença entre a essência, o próprio e o acidente. Três pontos de referência, a título preliminar.

1. Um nome é próprio quando possui apenas um sentido. Melhor, é apenas neste caso que é propriamente um nome. A univocidade é a essência, ou melhor, o *télos* da linguagem. Este ideal aristotélico nunca foi renunciado por nenhuma filosofia enquanto tal. Ele é a filosofia. Aristóteles reconhece que uma palavra pode ter múltiplos sentidos. É um fato. Mas este fato só tem direito de linguagem na medida em que a polissemia está terminada, em que as diferentes significações são em número limitado e sobretudo bastante *distintas*, sendo cada uma única e identificável. A linguagem só é o que é, linguagem, na medida em que pode, então, ordenar e analisar a polissemia. Sem mais. Uma disseminação não-organizável não é sequer uma polissemia, pertence ao exterior da linguagem. "É, além do mais, indiferente que se atribua vários sentidos à mesma palavra, se apenas existem em número limitado, porque a cada definição poderia ser atribuída uma palavra diferente: se se dissesse que *homem* apresenta, não um sentido, mas vários, de que apenas um só teria como definição *animal-bípede*; e pudesse haver aí ainda várias outras definições, sendo dado que estas fossem em número limitado, dado que um nome particular poderia ser afeto a cada uma das definições (o que Tricot traduz por 'nome particular', é precisamente 'nome próprio', *idion onoma*; e 'definição', é *logos*). Mas se não se pusesse limite e se pretendesse que existia uma infinidade de significações (*ei dè me (tetheie), all'apeira semainei phaiè*) é manifesto que não poderia haver aí qualquer raciocínio [discurso, definição, *logos*]. Com efeito, não significar uma coisa única, é, de fato, não significar nada (*to gar me en semainein outhen semainein estin*), e se os nomes não significassem nada, arruinar-se-ia toda e qualquer troca de pensamento (*dialegesthai*) entre os homens, e, em verdade, também consigo mesmo; porque não se pode pensar se não se pensa uma coisa única (*outhen gar endekhtai noiein me noounta en*); e, se se pode, um

só nome poderá ser atribuído a esta coisa. Que fique, portanto, entendido, tal como dissemos no início, que o nome possui um sentido definido e uma significação única (*semainon ti to onoma kai semainon en*)." (*Metafísica* 1006 a 30 b 15)[35].

De cada vez que a polissemia é irredutível, quando nenhuma unidade de sentido lhe é sequer prometida, está-se fora da linguagem. Por conseqüência fora da humanidade. O próprio do homem, é, sem dúvida, o poder fazer metáforas, mas para querer dizer qualquer coisa e apenas uma. Neste sentido, o filósofo, que nunca tem mais do que uma coisa a dizer, é o homem do homem. Aquele que não submete a equivocidade a esta lei é um pouco menos do que homem: um sofista, que em resumo nada diz, nada que se possa resumir num sentido[36]. No limite deste "nada-querer-dizer", é-se dificilmente um animal, mas antes uma planta, um junco que não pensa: "É não obstante possível estabelecer por refutação a impossibilidade de a mesma coisa ser e não ser, sendo dado que o adversário diz apenas alguma coisa. Se não diz nada, é ridículo procurar discutir com alguém que não pode falar de nada: um tal homem, enquanto tal, é, então, semelhante a um vegetal (*homoios gar phutô*)." (1006 a 10). E tal planta metafórica (*phytos*) nem sequer pertence em absoluto à *physis* enquanto esta se apresenta, na verdade, pela *mimesis*, o *logos* e a voz do homem.

2. Ainda que dela seja inseparável, o próprio não se confunde com a essência. Este desvio permite, sem dúvida, o jogo da metáfora. Esta pode manifestar propriedades, relacionar umas com as outras as propriedades extraídas da essência de coisas diferentes, dá-las a conhecer a partir da sua semelhança, sem todavia enunciar diretamente, plenamente, propriamente a essência, sem dar a ver ela própria a verdade da própria coisa.

---

35. Cf. também *Tópicos* I, 18. Du Marsais: "Na seqüência de um raciocínio, deve-se sempre tomar uma palavra no mesmo sentido em que foi tomada em primeiro lugar, de outra maneira não se raciocinaria corretamente." Fontanier: "As palavras não podiam significar, cada uma, no princípio mais do que uma coisa só" (citado por Todorov, *Littérature et signification* pp. 109-110).

36. O poeta mantém-se entre os dois. É o homem da metáfora. Ao passo que o filósofo se interessa apenas pela verdade do sentido, para além mesmo dos signos e dos nomes; ao passo que o sofista manipula signos vazios e extrai os seus efeitos da contingência dos significantes (daí o seu gosto pela equivocidade, em primeiro lugar, pela homonímia, identidade enganadora dos significantes), o poeta joga com a multiplicidade dos significados, mas para chegar até a identidade do sentido: "... no emprego dos nomes, as homonímias são úteis aos sofistas, porque estas permitem-lhes as suas desonestas habilidades; o poeta, no que lhe diz respeito, utilizará os sinônimos. Entendo por palavras próprias e sinônimas (*kuria te kai sunonuma*) palavras como "avançar" (*poreuesthai*) e "andar" (*badizen*); um e outro são simultaneamente próprios (*kuria*) e reciprocamente sinônimos" (*Retórica*, III, c. XI, p. 313).

As significações transportadas são aquelas das propriedades atribuídas, não aquelas da própria coisa, objeto ou substância. No que a metáfora permanece mediata e abstrata. Para que seja possível, é necessário que, sem envolver a própria coisa num jogo de substituições, se possa substituir as propriedades umas pelas outras, que estas propriedades pertençam à mesma essência da mesma coisa ou que sejam extraídas de essências diferentes. A condição necessária destas extrações e destas trocas é que a essência de um sujeito concreto seja capaz de várias propriedades, depois que entre a essência e os próprios (que são inseparáveis) uma intervenção particular seja possível, no elemento de uma quase-sinonímia. É o que Aristóteles chama o *antikategoreisthai*: o predicado da essência e o predicado do próprio podem trocar-se sem que o enunciado se torne falso: "É um próprio o que, sem exprimir o essencial da essência do seu sujeito, só pertence todavia a ele, e pode trocar-se (*antikategoreisthai*) com ele na posição de predicado de um sujeito concreto" [37]. Pudemos dizer, por exemplo, que a metáfora, o poder metafórico, é o próprio do homem. Seja, com efeito, um sujeito concreto, Sócrates, cuja essência é a humanidade; ter-se-á enunciado um próprio cada vez que se possa dizer "Se Sócrates é um homem, ele possui o logos" e reciprocamente, "Se Sócrates possui o logos, é um homem"; ou "Se Sócrates é capaz de *mimesis*, é um homem", e inversamente; ou "Se Sócrates sabe fazer metáforas, é um homem" e inversamente etc. O primeiro exemplo de *antikategoreisthai* que os *Tópicos* fornecem é a gramática: o próprio do homem é a gramática, é ser capaz de aprender a ler e a escrever. Este próprio pertence a uma cadeia dos próprios do homem (*logos, phonè semantikè, mimesis, metaphora etc*). "Por exemplo, estar apto para a leitura e para a escrita é um próprio do homem (*Oion idion anthropou to grammatikes einai dektikon*), de fato, se um dado sujeito é homem, está apto para a leitura e a escrita, e se está apto para a leitura e para a escrita, é um homem" [38].

3. Qual é o próprio do sol? A questão é posta nos *Tópicos*, a título de exemplo. Será por acaso? Teria sido insignificante já na *Poética*?

37. *Tópicos* I, 5, 102 a. Ed. Budé. Texto estabelecido e traduzido por J. Brunschvicg, que precisa numa nota que nos interessa bastante: "Contrariamente à interpretação tradicional (mas conformemente ao seu sentido etimológico) a palavra *antikategoreisthai* não designa a legitimidade da *intervenção do sujeito e do predicado*, mas a de uma *substituição recíproca entre dois predicados* referentes a um só sujeito concreto (designado pelas palavras *tou pragmatos). Em outros termos, pode-se dizer que um predicado P é o próprio de um sujeito S, não enquanto "S é P e P é S"*, mas enquanto "*para um qualquer sujeito concreto X, se X é S, X é P, e se X é P, X é S*". Confrontar também a seqüência dessa nota. Cf. também, sobre as diferentes espécies de "próprio" (próprio em si — "quando se diz, por exemplo, do homem que é um animal mortal suscetível de receber a ciência", — ou relativo; perpétuo ou temporário), *Tópicos* V, I. 128 b 30-35.

38. I, 5, 102 a. Cf. também a nota de J. Brunschvicg.

Fomos levados sem cessar, sem o querer, neste movimento que faz girar o sol da metáfora; ou lançados pelo que fazia girar a metáfora para o sol. Esta flor da retórica não será (como) um girassol? mesmo — mas não se trata exatamente de um sinônimo — análoga ao heliotropo?

O que aparecerá, em primeiro lugar, no exemplo aristotélico, é, sem dúvida, que as metáforas heliotrópicas podem ser más metáforas. É, com efeito, difícil saber o que é o próprio do sol propriamente dito: do sol *sensível*. Segue-se que qualquer metáfora que implique o sol (teor ou veículo) não nos fornece conhecimento claro e seguro: "... qualquer atributo sensível, uma vez que tem lugar fora da sensação, torna-se da mesma forma incerto, porque não se sabe bem, então, se pertence ainda ao sujeito, pelo fato de que é apenas pela sensação que se pode conhecê-lo. Tal seria verdade no caso dos atributos que nem sempre seguem necessariamente o sujeito. Por exemplo, quando se postulou que é um próprio do Sol ser o astro mais brilhante que se move por cima da Terra, servimo-nos no próprio de uma expressão tal como *mover por cima da Terra*, o que é conhecido pela sensação, e por conseguinte o próprio do Sol não poderia ter sido fornecido corretamente: pois não veremos corretamente se o Sol, no momento em que se põe, continua a mover-se por cima da Terra, porque a sensação então nos faz falta. [39]"

Isso implica, segundo parece, duas conseqüências que podem parecer contraditórias, mas cuja oposição constrói, de alguma maneira, o conceito filosófico de metáfora, divide-o segundo uma lei de ambigüidade que se confirma constantemente.

Primeira conseqüência. As metáforas heliotrópicas são sempre metáforas imperfeitas. Fornecem-nos muito poucos conhecimentos, porque um dos termos direta ou indiretamente implicados na substituição (o sol sensível) não pode ser conhecido no seu próprio. O que quer dizer aliás que o sol sensível é sempre impropriamente conhecido e, portanto, impropriamente nomeado. O sensível em geral não limita o conhecimento por razões intrínsecas à *forma de presença* da coisa sensível; mas, em primeiro lugar, porque o *aistheton* sempre pode *não* se apresentar, pode esconder-se, ausentar-se. Não se dá sobre comando e a sua presença não se ordena. Ora, o sol, deste ponto de vista, é o objeto sensível por excelência. É o paradigma do sensível e da metáfora: gira (se) e esconde (se) regularmente. Como o tropo metafórico implica sempre um núcleo

39. *Tópicos* V, 3, 131 b 20-30, trad. Tricot. Cf. também G. Verbeke, "La notion de propriété dans les Topiques", *in Aristotle on Dialectics, The Topics*, ed. G.E.L. Owen Oxford, 1968. O autor analisa aí em particular as razões pelas quais "o próprio" não pode ser de tal modo que a sua pertença ao sujeito seja conhecida unicamente pela sensação" (p. 273).

sensível, ou antes, qualquer coisa que, como o sensível, possa não estar presente em ato e pessoa, e na medida em que o sol é, sob este ponto de vista, por excelência, o significante sensível do sensível, o modelo sensível do sensível (idéia, paradigma ou parábola do sensível) o giro do sol terá sempre sido a trajetória da metáfora. Da má metáfora, é certo, e que fornece apenas um conhecimento impróprio. Mas como a melhor metáfora nunca é absolutamente boa, sem o que não seria uma metáfora, a má metáfora não dará sempre o melhor exemplo? Metáfora quer, portanto, dizer, heliotropo, simultaneamente movimento girando para o sol e movimento giratório do sol.

Mas não nos precipitemos a fazer uma verdade da metáfora. Estão seguros de saber o que é um heliotropo?

O sol não fornece apenas um exemplo, entre todos o mais notável, de ser sensível enquanto pode sempre desaparecer, furtar-se ao olhar, não estar presente. A própria oposição do aparecer e do desaparecer, todo o léxico do *phainesthai*, da *aletheia* etc do dia e da noite, do visível e do invisível, do presente e do ausente, tudo isso só é possível sob o sol. Este, enquanto estrutura o espaço metafórico da filosofia, representa o natural da língua filosófica. Constitui o que, em qualquer língua filosófica, se deixa reter pela língua natural. Na alternativa metafísica que opõe a língua formal ou artificial à língua natural, "natural" deveria sempre reconduzir-nos à *physis* enquanto sistema solar ou, mais precisamente, a uma certa história da relação terra/sol no sistema de percepção.

Segunda conseqüência. Qualquer coisa se inverteu no nosso discurso. Dizíamos atrás: o sol é o referente único, insubstituível, natural, em redor do qual tudo deve girar, para o qual tudo deve girar. Devemos agora, seguindo todavia o mesmo trajeto, revirar a proposição: o sol propriamente dito, o sol sensível, não fornece apenas maus conhecimentos, porque más metáforas, ele é apenas metafórico. Na medida em que não se pode ter certeza, diz-nos Aristóteles, que os seus caracteres sensíveis são os seus "próprios", o sol nunca está presente no discurso. De cada vez que acontece uma metáfora, há sem dúvida um sol em qualquer parte; mas a cada vez que há sol, a metáfora começou. Se o sol é metafórico já, sempre não é de modo algum natural. E já, sempre, um lustre, dir-se-ia uma construção *artificial* se pudesse ainda acreditar nesta significação quando a natureza desapareceu. Porque, se o sol não é de fato natural, que restará de natural na natureza? O mais natural da natureza comporta em si o que sai de si; compõe com a luz "artificial", eclipsa-se, foi sempre outro, ele próprio: o pai, a semente, o fogo, o olho, o ovo etc, isto é, tantas outras coisas ainda, fornecendo por acréscimo a medida das boas e das más metáforas, das claras e das obscuras; depois, no limite, do que é pior ou melhor do que a metáfora:

"Em primeiro lugar (*topos*) portanto, sobre a obscuridade da definição, trata-se de ver se o termo empregado é homônimo a qualquer outro... Em outro, trata-se de ver se o adversário falou pela metáfora, se, por exemplo, definiu a ciência como *inabalável*, (*ametaptôton*), ou a Terra como a *alimentadora* (*tithenen*), ou a temperança como uma *harmonia* (*sumphonian*): porque tudo o que se diz por metáfora é obscuro (*asaphes*; metáfora na qualificação da metáfora). É também possível criticar aquele que se serve de uma expressão metafórica como se a tivesse empregado no sentido literal (*ôs kuriôs*): porque a definição indicada não se aplicará ao termo definido, no caso da temperança, por exemplo, na medida em que a harmonia é sempre entre sons... Além disso, é necessário ver se o adversário serve-se de termos inusitados: como quando Platão, por exemplo, descreve o olho como *sombreado pelas sobrancelhas*... Com efeito, um termo inusitado é sempre obscuro. Existem certas expressões que não são tomadas por homonímia, nem por metáfora, nem, todavia, no sentido literal (*outê kuriôs*), como quando a lei é dita *medida* ou *imagem* (*metron é eikôn*) das coisas que são naturalmente justas. Tais expressões são ainda inferiores à metáfora. A metáfora, com efeito, não existe sem acarretar um certo conhecimento da coisa significada (*to semainometon*), devido à semelhança (*dia ten homoioteta*) que ela estabelece, porque de todas as vezes que nos servimos da metáfora fazemo-lo face a qualquer semelhança... Pelo contrário, esta outra espécie de expressão nada dá a conhecer, porque não existe qualquer semelhança pela qual a lei é medida ou imagem, e a lei não é vulgarmente assim chamada. Por conseqüência, se diz-se que a lei é no sentido próprio uma medida ou imagem, comete-se um erro: porque uma imagem é uma coisa produzida pela imitação (*dia mimeseôs*), caráter que não pertence à lei. E se, por outro lado não se toma o termo no sentido próprio, é evidente que se empregou uma expressão que é obscura e muito inferior a não importa que expressão metafórica. Além disso, é necessário ver se à definição do contrário da definição dada falta clareza: porque as definições corretamente dadas explicam também os seus contrários. Ou ainda, é preciso ver se a definição considerada em si mesma não indica com evidência de que a coisa é definição e se é como nas obras dos velhos pintores em que, sem o socorro de uma inscrição (*ei me tis epigrapsai*), não se podia reconhecer que figura cada quadro representava" (*Tópicos* VI, 2, 139 b-140 a, trad. Tricot; cf. também IV, 3, 123 a, 30 s.).

O apelo aos critérios da clareza e da obscuridade bastaria para confirmar o que mais acima anunciamos: toda esta delimitação filosófica da metáfora já se deixa construir e trabalhar por "metáforas". Como é que um conhecimento ou uma linguagem poderiam ser propriamente claros ou obscuros? Ora, todos os conceitos que operaram na definição da metáfora têm sempre uma origem e uma eficácia elas próprias

"metafóricas", para utilizar desta vez uma palavra que já não pode com todo o rigor convir para designar tropos definidores [40]. Se retomássemos cada termo da definição proposta pela *Poética*, reconheceríamos aí a marca de uma figura (*metaphora* ou *epiphora* é também um movimento de translação espacial; *eidos* é também uma figura visível, um contorno e uma forma, o espaço de um aspecto ou de uma espécie; *genos*, é também uma filiação, o tronco de um nascimento, de uma origem, de uma família etc). Vê-se tudo o que estes *tropos* mantêm e sedimentam no enredo das suas raízes. Não se trata, todavia, de reconduzir, segundo uma linha, a função do conceito à etimologia do nome. É para evitar este etimologismo que atentamos na articulação interna, sistemática e sincrônica, dos conceitos aristotélicos. Contudo, não sendo nenhum dos seus nomes um X convencional e arbitrário, a conexão histórica ou geneológica (não dizemos etimológica) que liga o conceito significado ao seu significante (à língua) não é uma contingência redutível.

Esta implicação do definido na definição, este abismo da metáfora, não cessará nunca de se estratificar, simultaneamente de se esvaziar e de se consolidar: luz (artificial) e *habitat* (deslocado) da retórica clássica.

Du Marsais ilustra assim a sua definição de metáfora: "Quando se diz *a luz do espírito*, esta palavra *luz* é tomada metaforicamente; porque, como a luz no sentido próprio nos faz ver os objetos corporais, do mesmo modo a faculdade de conhecer e de perceber esclarece o espírito, colocando-o em posição de fazer juízos sãos. A metáfora é, portanto, uma espécie de *tropo*; a palavra de que nos servimos na metáfora é tomada num outro sentido que não no sentido próprio: está, por assim dizer, *numa morada emprestada*, diz um antigo; o que é comum e essencial a todos os *Tropos*" (cap. II, X).

Estes dois exemplos — a luz e a casa — não têm a mesma função. Du Marsais crê poder apresentar a primeira metáfora como um exemplo entre outros, como uma metáfora entre outras. Mas possuímos agora alguma razão para crer que é indispensável ao sistema geral no qual se inscreveu o conceito de metáfora. A outra figura — a morada emprestada — Du Marsais não a dá como uma metáfora entre outras; está aí para significar a metáfora; é uma metáfora da metáfora;

40. Os *Tópicos* reconhecem e ilustram a forma geral desta inclusão com o seguinte exemplo: "Uma outra forma deste erro acontece quando nos servimos na definição do próprio termo definido. Isso passa, por outro lado, despercebido quando não nos servimos do próprio nome do definido: é o caso, por exemplo, se define-se o sol como *um astro que se mostra durante o dia*; porque, ao servirmo-nos do termo *dia*, servimo-nos também do termo *Sol*" (VI, 4, 142 a-142b, trad. Tricot).

expropriação, estar-fora-da-sua-casa, mas ainda uma morada, fora de sua casa mas dentro de uma casa em que se reencontra, se reconhece, se concentra, se assemelha, fora de si em si. É a metáfora filosófica como desvio na (ou com vista à) reapropriação, na parusia, na presença a si da idéia na sua luz. Percurso metafórico do *eidos* platônico até à Idéia hegeliana.

Este recurso a uma metáfora para dar a "idéia" da metáfora, eis o que interdiz a definição mas que todavia marca metaforicamente uma paragem, um limite, um lugar fixo: a metáfora/morada. O fato de estes dois exemplos terem se imposto, fortuitamente ou não, a Du Marsais, não exclui que cada metáfora possa sempre decifrar-se simultaneamente como figura particular e como paradigma do próprio processo de metaforização: *idealização e reapropriação*. Tudo aquilo que, no discurso sobre a metáfora, passa pelo signo *eidos*, com todo o seu sistema, articula-se sobre a analogia entre o olhar do *nous* e o olhar sensível, entre o sol inteligível e o sol visível. A determinação da verdade do ser em presença passa pelo desvio deste trópico. A presença da *ousia* como *eidos* (ser posto perante o olhar metafórico) ou como *upokeimenon* (ser subjacente aos fenômenos ou acidentes visíveis) faz face ao órgão teórico; que, lembra-nos a *Estética* de Hegel, tem o poder de não consumir o que percebe e deixar ser o objeto do desejo. A filosofia, como teoria da metáfora, terá, em primeiro lugar, sido uma metáfora da teoria. Esta circulação não exclui, pelo contrário, permitiu e provocou a transformação da presença em presença em si, em proximidade, ou propriedade, da subjetividade consigo própria. É a história do sentido "próprio" de que seria necessário, como acima dizíamos, seguir o desvio e o regresso.

A metáfora "idealizante", constitutiva do filosofema em geral, abre *Les figures du discours* de Fontanier, fornecendo-lhe a maior generalidade do seu espaço teórico. Todo o tratado mergulha, com efeito, no desvio entre o significado e o significante, o sentido e o sensível, o pensamento e a linguagem, e, em primeiro lugar, entre a *idéia* e a *palavra*. Ora, Fontanier recorda, como se nada fosse, a etimologia e a origem escondida da palavra "idéia" no próprio momento em que se abre o seu livro e em que ele propõe a sua grande distinção entre as palavras e as idéias: "O pensamento compõe-se de idéias, e a expressão do pensamento pela fala compõe-se de palavras. Vejamos, portanto, antes de mais, o que são as idéias em si: veremos em seguida o que são as palavras relativamente às idéias, ou, se assim se quiser, o que são as idéias enquanto representadas pelas palavras. A. — AS IDÉIAS. A palavra *Idéia* (do grego *eidô*, ver) significa, relativamente aos objetos vistos pelo espírito, a mesma coisa que *imagem*; e, relativamente ao espírito que vê, a mesma coisa que *vista* ou *percepção*. Mas os objetos que o

nosso espírito vê são, ou objetos físicos e materiais que afetam os nossos sentidos, ou objetos metafísicos e puramente intelectuais absolutamente acima dos nossos sentidos". Seguidamente, Fontanier classifica todas as idéias em idéias físicas ou metafísicas (e morais), simples ou complexas etc. Toda uma estratificação de metáforas e de interpretações filosóficas sustentam, portanto, o conceito do que é suposto preceder a linguagem ou as palavras, do que é suposto lhe ser anterior, exterior e superior, como o sentido à expressão, o representado à representação, a *dianoia* à *lexis*. Uma *lexis* metafórica, se se quiser, interveio na definição da *dianoia*. Ela forneceu a *idéia*.

Ao evocar aqui a história do significante "idéia", não se trata de ceder ao etimologismo que acima recusamos. Ao reconhecer a função específica de um termo no interior do seu sistema, não devemos, todavia, tomar o significante pelo perfeitamente convencional. Sem dúvida que a Idéia de Hegel, por exemplo, não é a idéia de Platão; sem dúvida que os efeitos de sistema são aqui irredutíveis e devem ser lidos como tais. Mas a palavra *Idéia* não é um X arbitrário e importa uma carga tradicional que continua o sistema de Platão e o sistema de Hegel e deve também ser interrogada como tal, segundo uma *leitura* estratificada: nem etimologia nem origem puras, nem *continuum* homogêneo nem sincronismo absoluto ou interioridade simples de um sistema a si mesmo. Isso implica que se critique *simultaneamente* o modelo da história transcendental da filosofia e o das estruturas sistemáticas perfeitamente fechadas sobre a sua disposição técnica sincrônica (que só se reconheceu aqui em *corpus* identificados segundo o "nome próprio" de uma assinatura.

Mas poder-se-á, perguntávamos atrás, nomear ainda metáforas estes tropos definidores, anteriores a toda a retórica filosófica e produtores de filosofemas? Esta questão poderia guiar toda uma leitura das análises que Fontanier reserva à *catacrese* no *Supplément à la théorie des tropes*[41]. Contentemo-nos aqui com uma indicação. Este *Supplément* refere-se em primeiro lugar à inscrição — violenta, forçada, abusiva — de um signo, à imposição de um signo a um sentido que não possuía ainda signo próprio na língua. Se bem que não haja aqui substituição,

41. "Figures du discours", terceira parte, p. 207 ss. "Neste *suplemento*, encontrar-se-ão novas vistas, e, sem dúvida, bastante luminosas, sobre um ponto importante e maior, o sentido *extensivo* ou a *catacrese*, tema de tantas discussões levantadas contra Du Marsais no *Commentaire* do seu Tratado. Ver-se-á também aí em que é que diferem dos Tropos as outras formas do discurso chamadas *figuras*, e por conseqüência aprender-se-á a melhor distinguir umas das outras estas diferentes formas. Mas, o que oferece de muito particular, e aquilo de que o *Traité* de Du Marsais, aquilo de que o *Commentaire* não dá sequer uma primeira idéia, é a arte de reconhecer e de apreciar os *Tropos*, reduzidos em princípios e na prática" (p. 211).

transporte de signos próprios mas extensão irruptiva de um signo próprio a uma idéia, a um sentido privado do seu significante. Uma "segunda origem":

> No entanto, como os nossos princípios sobre a *catacrese* servem de fundamento a todo o nosso sistema tropológico, temos apenas de os colocar ainda com uma maior clareza, se tal for possível. É por isso que vamos acrescentar aqui algumas novas observações àquelas que se encontram já em grande número no *Commentaire*.
>
> "*A Catacrese, em geral, consiste em que um signo já afeito a uma primeira idéia, ou seja, também a uma idéia nova que o não tivesse ou não tivesse outro como próprio na língua.* É, por conseqüência, qualquer *Tropo* de um uso forçado e necessário, qualquer *Tropo* de que resulta um *sentido* puramente *extensivo*; este sentido próprio de segunda origem, intermediário entre o *sentido próprio primitivo* e o *sentido figurado*, mas que por sua natureza se aproxima mais do primeiro do que do segundo, ainda que tenha podido ser ele próprio *figurado* no princípio. Ora, os *Tropos* de que resulta um *sentido* puramente *extensivo*, não só são em número de três, como os *Tropos* de que resulta um *sentido figurado*, mas também são determinados pelas mesmas relações que estes: a *correspondência*, a *conexão*, ou a *semelhança* entre as idéias; e acontecem da mesma maneira: por *metonímia*, por *sinédoque*, ou por *metáfora*." [42]

Fontanier propõe, portanto, uma classificação teórica de todos estes tropos irruptivos, destas "não-verdadeiras-figuras" que nenhum

42. Pp. 213-214. Estas definições são esclarecidas e complementadas pelas dos três sentidos (objetivo, literal, espiritual ou intelectual) propostas na primeira parte. O literal parece corresponder muito bem ao *kurion* aristotélico, que pode ser ou próprio ou tropológico e que se traduz, por vezes incorretamente, por próprio. Eis a definição de Fontanier: "*O sentido literal* é aquele que se refere às palavras tomadas à letra, às palavras entendidas segundo a sua acepção no uso vulgar: é por conseqüência, o que se apresenta imediatamente ao espírito daqueles que entendem a língua. O *sentido literal* que se refere apenas a uma única palavra, é ou *primitivo, natural* e *próprio*, ou *derivado*, se é preciso dizê-lo, e *tropológico*. Este último é devido aos *Tropos*, de que se distinguem vários gêneros e várias espécies. Mas os Tropos acontecem, ou por necessidade ou por *extensão*, para suprir palavras que faltam à língua para certas idéias, ou por escolha e por *figura*, para apresentar as idéias sob imagens mais vivas e mais impressionantes que os seus signos próprios. Daí duas diferentes espécies de *sentido tropológico*: o *sentido tropológico extensivo* e o *sentido tropológico figurado*. O primeiro, como se vê, acontece entre o *sentido primitivo* e o *sentido figurado*, e apenas pode ser visto como uma nova espécie de *sentido próprio*." (pp. 57-58). O que aqui nos interessa é portanto esta produção de um sentido próprio, de uma nova espécie de sentido próprio, através da violência de uma catacrese cujo estatuto intermediário tende a escapar à oposição do primitivo e do figurado introduzindo entre eles o "meio". Quando o meio de uma oposição não é a passagem de uma mediação, há muitas probabilidades de que a oposição não seja pertinente. A conseqüência é descomunal.

código de substituição semântico terá precedido. Mas esta classificação pedirá de empréstimo os seus tipos às grandes formas conhecidas. Donde um duplo gesto: pôr a catacrese completamente à parte, reconhecer-lhe um lugar irredutivelmente original, e, todavia, fazê-la entrar na taxinomia comum, ver aí um fenômeno de uso (abuso) mais do que de código. O que é normal, na medida em que o código é forçado, mas estranho, na medida em que o abuso não é já uma forma de uso mas uma aplicação do código: "É um *tropo* que admitimos, como Du Marsais, e ao qual, no entanto, nem demos um nível, nem consagramos um artigo na nossa *Théorie*: é a *catacrese*. Não pensamos, com efeito, dever tratar mais particularmente deste *tropo*, na medida em que, longe de fazer dele, como Du Marsais, uma espécie à parte, e uma espécie não só de *Tropo*, mas também de figura, víamo-lo como que o emprego, senão sempre primitivamente, pelo menos atualmente forçado, de tal ou tal das três grandes espécies que reconhecemos" (p. 213).

No suplemento, os desenvolvimentos mais longos são dados à catacrese de metáfora. Em particular porque, desta vez, a ordem do nome é largamente ultrapassada: "Aqui os exemplos seriam inúmeros, e não são apenas os nomes que poderiam fornecê-los, mas todas as espécies de palavras representativas de idéias. A *metáfora-figura* dificilmente acede ao advérbio; e a *metáfora-catacrese* abarca na sua extensão até a interjeição. Existem mesmo poucas palavras, em cada espécie, que ela não tenha submetido ao seu império;" (p. 215). Resulta que a interpretação das metáforas-catacreses de proposições (*a* por exemplo) consiste sempre em definir o sentido pelo nome de categoremas (disposição, meio ou lugar, tempo, postura, gesto, maneira, causa movente, destinação etc. Cf. p. 219), e mesmo de uma só significação nominal, a "tendência", "como Condillac o mostrou bem na sua Gramática".

Quanto aos nomes e aos verbos, os exemplos que Fontanier dá são, em primeiro lugar — e, de fato, exclusivamente — os de metáforas-catacreses cujo alcance filosófico é o mais pesado (luz, cegueira; ter, ser, fazer, tomar, compreender). O corpo vivo fornece o "veículo" para todos os exemplos nominais na ordem física. A *luz* é o primeiro — e o único — exemplo escolhido quando se acede à ordem moral:"... eis-nos na ordem moral: *Luz*, para a claridade do espírito, para a inteligência ou para o esclarecimento; *Cegueira*, para o distúrbio e o obscurecimento da razão. A primeira *luz* que conhecemos, é, sem dúvida, a do dia, e foi para esta que a palavra foi criada. Mas não será a razão como que uma chama que o Autor da natureza pôs em nós para iluminar a nossa alma, e esta chama não estará para a moral, para nós, como a chama do dia está, também para nós, para o físico? Foi, portanto, preciso, necessariamente atribuir-lhe uma *luz*, e dizer *a luz da razão* como dizemos *a luz do dia*" (p. 216).

E, depois de ter reportado esta análise sobre a palavra *cegueira*, Fontanier pergunta: "E como, sem estas *metáforas forçadas*, sem estas catacreses, poderíamos ter conseguido retraçar estas idéias?" (p. 217). Essas "idéias" já existiam, parece pensar Fontanier, já estavam no espírito como um traçado sem palavra; mas não teríamos podido retraçá-las, delimitá-las, pô-las a claro sem o golpe de força de um torção que vai *contra o uso*, sem o estrago de uma catacrese. Este não sai da língua, não cria signos novos, não enriquece o código; e, todavia, transforma o funcionamento, produz, com o mesmo material, novas regras de troca, novos valores. A língua filosófica, sistema de catacreses, capital de "metáforas forçadas", teria esta relação com a literalidade da língua natural se, acreditando em Fontanier, existisse tal coisa. E quando Fontanier o adianta, pressupõe todavia a anterioridade do sentido ou da idéia da catacrese (que apenas se reúne a um conceito já presente), interpreta esta situação em termos filosóficos; foi exatamente assim que a filosofia tradicionalmente interpretou o seu poder de catacrese: torção de retorno em direção ao já-presente de um sentido, *produção* (de signos ou, antes, de valores), mas como *revelação*, desvelamento, pôr ao sol, verdade. É por isso que as "metáforas forçadas" podem, devem ser "justas e naturais" (p. 216).

A metafísica — superação da metáfora

> "E, no entanto, ainda que reserve uma grande parte ao simpático emprego da metáfora (esta figura de retórica presta mais serviços às aspirações humanas ao infinito do que possam vulgarmente dar-se conta aqueles que estão imbuídos de preconceitos ou idéias falsas, que é a mesma coisa), não é menos verdade que a boca ridícula destes camponeses permanece ainda suficientemente grande para engolir três cachalotes. Resumamos o nosso pensamento, sejamos sérios, e contentemo-nos com três pequenos elefantes que acabam, com dificuldade, de nascer" (*Os Cantos de Maldoror*, IV).
>
> "É, geralmente falando, uma coisa singular que a tendência atrativa que nos leva a procurar as semelhanças e as diferenças (para em seguida as exprimir) que encerram, nas suas naturais propriedades, os objetos mais opostos entre si, e algumas vezes os menos aptos, aparentemente, prestando-se a este gênero de combinações simpaticamente curiosas, e que, pela minha palavra de honra, dão ao estilo do escritor, que dá a si mesmo esta satisfação pessoal, o impossível e o inesquecível aspecto de um mocho sério até a eternidade" (*Os Cantos de Maldoror*, V).

A retórica clássica não pode, portanto, dominar, estando aí considerada a massa na qual se recorta o texto filosófico. O texto filosófico não está menos na metáfora do que esta no texto filosófico

(e no texto retórico que aí se coordena). A metáfora não pode já receber o seu nome da metafísica de outro modo que não pela catacrese, se se quiser, e que a delineia através do fantasma filosófico da metáfora: como "não-verdadeira-metáfora".

Sonhar-se-á, para tal, com qualquer metafilosofia, com um discurso mais geral mas de tipo ainda filosófico, sobre as metáforas de "primeiro grau", sobre as não-verdadeiras metáforas que abriram a filosofia? O trabalho que se anunciaria sob o título de uma tal meta-metafórica não seria desinteressante. Acabaria, em suma, por transportar para a ordem filosófica o programa bachelardiano de uma "metapoética" (*Lautréamont*, p. 55). Quais seriam os limites de uma tal transposição?

Bachelard é, neste ponto, fiel à tradição: a metáfora não lhe parece constituir simplesmente, nem necessariamente, um obstáculo ao conhecimento científico ou filosófico. Pode trabalhar para a retificação crítica de um conceito, revelá-lo como uma má metáfora, "ilustrar" enfim, um novo conceito. Sem dúvida que o "obstáculo verbal", no processo do conhecimento científico, toma freqüentemente a forma de metáfora ("aparelhagem metafórica", "imagem generalizada", "caráter metafórico deficiente da explicação" [43] etc). Sem dúvida que o reino da metáfora se estende mesmo para além da linguagem, entendida no sentido restrito da "expressão" verbal: "as metáforas seduzem a razão [44]". Mas, por um lado, a psicanálise do conhecimento objetivo deve denunciar sobretudo as "metáforas imediatas" ("O perigo das metáforas imediatas para a formação do espírito científico é que não são sempre as imagens que passam; conduzem a um pensamento autônomo; tendem a completar-se, a cumprir-se no reino da imagem" [45], é o

43. *La formation de l'esprit scientifique*, pp. 74-75. Cf. também pp. 15, 194, 195.
44. *Ibidem*, p. 78. Bachelard cita Van Swindem: "Esta expressão: o ferro é uma esponja do Fluido magnético, é, portanto, uma metáfora que se desvia do verdadeiro: e, no entanto, todas as explicações estão fundadas sobre esta expressão empregada no *sentido próprio*. Mas, quanto a mim, penso que isso não é exato... pensar que a razão indica que essas expressões são errôneas e que, todavia, devem ser empregadas na explicação das Experiências." (1785). Sob uma forma um pouco embaraçada, o pensamento de Van Swindem é muito nítido: não se pode confinar, como se pretende, as metáforas num só reino da expressão. Quer se queira quer não, as metáforas seduzem a razão. Bachelard mostra no mesmo instante que "muitos grandes espíritos são, por assim dizer, bloqueados pelas imagens primeiras". Assim "a metafísica do espaço em Descartes" constituiria apenas uma metafórica da esponja, "a metafísica da esponja" (p. 79).
45. *Ibidem*, p. 81. Pelo contrário, o *Discours préliminaire* da obra acredita as metáforas construídas e construtivas, de estatuto intermediário, que rompem com a imediatidade sensível e o realismo ingênuo. Pertencem à ordem da "*quantidade figurada*, a meio caminho entre o conceito e o abstrato, numa zona intermediária...". "O pensamento científico é então encaminhado para 'construções' mais metafóricas do que reais, para 'espaços de configuração' cujo espaço sensível é, afinal de contas, um pobre exemplo" (p. 5).

sistema das metáforas que, vê-lo-emos, interessa, antes de tudo, Bachelard); por outro lado, a metáfora não-imediata, construída, é útil quando vem "ilustrar" um saber conquistado sobre a má metáfora. O seu valor é, então, essencialmente pedagógico: "Uma psicanálise do conhecimento objetivo deve, portanto, aplicar-se a descolorir, mesmo a apagar, essas imagens ingênuas. Quando a abstração tiver passado por ela, será altura de *ilustrar* [Bachelard sublinha] os esquemas racionais. Em resumo, a intuição primeira constitui um obstáculo ao pensamento científico; apenas uma ilustração trabalhando para além do conceito, fornecendo um pouco de cor sobre os dados essenciais, pode ajudar o pensamento científico" [46]. Reler-se-á, no fim de *La formation de l'esprit scientifique* os exemplos mais luminosos que ilustram este valor de *ilustração*: não só o do círculo, o do ovo e da oval [47], mas também o do sol e do foco, do centro, o do círculo e o da elipse. Eis aqui apenas a conclusão:

"Mesmo no simples reino das imagens, freqüentemente tentamos utilmente conversões de valores. Assim desenvolvemos no nosso ensino a antítese seguinte. Para a ciência aristotélica, a elipse é um círculo mal feito, um círculo abatido. Para a ciência newtoniana, o círculo é uma elipse empobrecida, é uma elipse cujos focos se abateram um sobre o outro. Fazia, então, a defesa da elipse: o centro da elipse é inútil na medida em que tem os seus dois focos distintos; sobre o círculo, a lei das áreas é uma banalidade; sobre a elipse, a lei das áreas é uma descoberta. Pouco a pouco tentava suavemente desancorar o espírito

46. *Ibidem*, p. 78. "A ciência moderna serve-se da analogia da bomba para *ilustrar* (sublinhado por Bachelard) certos caracteres dos geradores elétricos; mas é para cuidar de esclarecer as idéias *abstratas*... Vê-se aqui um vivo contraste de duas mentalidades: na mentalidade científica, a analogia hidráulica funciona *depois* da teoria. Funciona *antes* na mentalidade pré-científica" (p. 80).
47. *Ibidem*, p. 233 ss. Não é sem dúvida inoportuno evocar aqui que, aos olhos de Bachelard, o obstáculo metafórico não constitui apenas um obstáculo epistemológico referente à insistência, no campo da ciência, de esquemas não-científicos dimanando da imaginação comum ou do imaginário filosófico. É, por vezes, um obstáculo filosófico, quando os esquemas científicos são importados incorretamente através de um domínio filosófico. Poder-se-ia falar então de um obstáculo *epistemologista*. Um certo cientismo ingênuo do filósofo pode transformar o discurso científico num vasto reservatório de metáforas ou de "modelos" para teóricos apressados. "A ciência oferece-lhe (ao filósofo) como que uma reunião particularmente rica de conhecimentos bem ligados. Dito de outra maneira, o filósofo pede à ciência simplesmente *exemplos*." Estes "são sempre evocados, nunca desenvolvidos. Por vezes mesmo, os exemplos científicos são comentados seguindo princípios que não são princípios científicos; suscitam metáforas, analogias, generalizações." (*La philosophie du non*, p. 3. Ver também, nesta direção, o fim do capítulo sobre as "diversas explicações metafísicas de um conceito científico" e o que Bachelard diz do sonho analógico como sonho matematizante, no momento em que a matemática e a aritmética intervêm na posição da metáfora (pp. 38-40).

da sua ligação a imagens privilegiadas... Também não hesitei em apresentar o rigor como uma psicanálise da intuição e o pensamento algébrico como uma psicanálise do pensamento geométrico. Até no reino das ciências exatas, a nossa imaginação é uma sublimação. É útil mas pode enganar tanto que não se sabe o que se sublima e como se sublima. Apenas é válida na medida em que o seu princípio é psicanalisado. A intuição não deve nunca ser um dado. Deve ser sempre uma ilustração" (p. 237).

Esta ambivalência epistemológica da metáfora que provoca, retarda, *segue* sempre o movimento do conceito, tem talvez o seu campo de eleição nas ciências da vida às quais se deve adaptar uma incessante crítica do juízo teleológico. A analogia animista ou antropomórfica (técnica, social, cultural) está aí *como* na sua própria casa. Onde se poderia ser mais tentado a *tomar a metáfora pelo conceito*? E que tarefa mais urgente para a epistemologia e a história crítica das ciências do que esta de distinguir entre a palavra, o veículo metafórico, a coisa e o conceito? Consideremos dois exemplos, entre todos os que Georges Canguilhem analisou. O primeiro diz respeito ao "desenvolvimento da teoria celular" sobre a qual "os valores afetivos e sociais de cooperação e de associação dominam de perto ou de longe" [48].

"No que diz respeito à célula, concedem-se geralmente grandes honras a Hooke. É certo que foi ele quem descobriu a coisa, um pouco por acaso e através do jogo de uma curiosidade divertida pelas primeiras revelações do microscópio. Tendo praticado um corte fino num pedaço de cortiça, Hooke observou aí a estrutura compartimentada. Foi também ele quem inventou a palavra, sob o império de uma imagem, por assimilação do objeto vegetal a um favo de mel, obra de um animal, ela própria assimilada a uma obra humana, porque uma célula é uma pequena câmara. Mas a descoberta de Hooke não inicia nada, é apenas um ponto de partida. A própria palavra perde-se e só será reencontrada um século depois."

"Esta descoberta da coisa e esta invenção suscitam então algumas reflexões. Com a célula, estamos em presença de um objeto biológico cuja sobredeterminação afetiva é incontestável e considerável. A psicanálise do conhecimento conta de agora em diante com felizes realizações para pretender à dignidade de um gênero ao qual se pode fazer, mesmo sem intenção sistemática, algumas contribuições. Todos acharão nas suas recordações de lições de história natural a imagem da estrutura celular dos seres vivos. Esta imagem possui uma constância

48. *La Connaissance de la vie*, Vrin, 2ª ed. Sobre este problema da metáfora, cf. também *Études d'histoire e de philosophie des sciences*, nomeadamente os capítulos intitulados "Modèles et analogies dans la découverte en biologie" e o "Concept et la vie" (em particular pp. 358-360).

quase canônica. A representação esquemática de um epitélio é a imagem do bolo de mel. Célula é uma palavra que não nos faz pensar no monge ou no prisioneiro, mas imediatamente na abelha. Haeckel fez notar que as células de cera cheias de mel são a réplica completa das células vegetais cheias de suco celular. Todavia, o império da noção de célula sobre os espíritos não nos parece dar conta desta integralidade de correspondência. Mas, antes, quem sabe se, ao pedir conscientemente ao enxame das abelhas o termo célula, para designar o elemento do organismo vivo, o espírito humano não lhe emprestou também, quase inconscientemente, a noção do trabalho cooperativo de que o favo de mel constituiria o produto? Como o alvéolo constitui o elemento de um edifício, as abelhas são, segundo Maeterlinck, indivíduos inteiramente absorvidos pela república. De fato, a célula é uma noção simultaneamente anatômica e funcional, a noção de um material elementar e de um trabalho individual, parcial e subordinado" (pp. 48-49).

Esta metáfora animal do enxame, aqui analisada nos seus efeitos determinados sobre o desenvolvimento de uma teoria, Nietzsche, é sabido, coloca-a de algum modo em ruínas: para figurar a metaforicidade do conceito, metáfora da metáfora, metáfora da própria produtividade metafórica:

"É apenas a partir da firme perseverança destas formas originais que se explica a possibilidade segundo a qual pode em seguida ser constituída uma construção de conceitos a partir das próprias metáforas. Esta construção é uma imitação das relações de tempo, de espaço e do número sobre o terreno das metáforas".

"Na construção dos conceitos trabalha originalmente, como vimos, a linguagem e mais tarde a ciência. Como a abelha que trabalha ao mesmo tempo para construir as células e para encher essas células de mel, assim a ciência trabalha sem cessar nessa grande carpintaria dos conceitos, no sepulcro das intuições, construindo sempre novos e mais elevados níveis, modela, limpa, renova as velhas células, esforça-se sobretudo por encher esta armação sobrelevando-se até ao monstruoso e arrumar aí o mundo empírico na sua totalidade, quer dizer, o mundo antropomórfico. Enquanto já que o homem de ação liga a sua vida à razão e aos conceitos para não ser levado na corrente e não se perder a si mesmo, o sábio constrói a sua cabana muito próximo da torre da ciência para poder ajudar e para encontrar ele próprio proteção, sob o bastião existente. E tem necessidade desta proteção, porque existem poderes terríveis que continuamente fazem pressão sobre ele e que opõem à 'verdade' científica 'verdades' de um outro gênero aos pavilhões mais heterogêneos" [49].

49. *Le livre du philosophe*, trad. A. K. Marietti, Aubier, pp. 193-195.

Esta operação de Nietzsche (generalização da metáfora através do arruinar de uma metáfora determinada) só é possível correndo o risco da continuidade entre a metáfora e o conceito, como entre o animal e o homem, o instinto e o saber [50]. Para que não acabemos assim por chegar à redução empírica do saber e a uma ideologia fantástica da verdade, seria necessário, sem dúvida, substituir a oposição clássica (mantida ou apagada) da metáfora e do conceito por uma outra articulação. Esta, sem implicar toda a metafísica da oposição clássica, deveria também dar conta dos desvios específicos que a epistemologia não pode negligenciar entre o que esta chama efeitos metafóricos e efeitos científicos. Não há dúvida que a necessidade desta nova articulação foi solicitada pelo discurso de Nietzsche. Ela deverá provocar um deslocamento e toda uma reinscrição dos valores de ciência e de verdade, isto é, de algumas outras também.

Uma tal redistribuição deveria permitir definir a "figura" que continua necessariamente a dar o seu "signo" a um "conceito" *depois* da retificação, depois do abandono de tal modelo "que talvez seja, em suma, apenas uma metáfora" [51].

Assim — segundo exemplo — quando o conceito biológico de *circulação* do sangue se substitui pelo conceito técnico de *irrigação* [52], a retificação não reduziu toda a figura. Por não ser a irrigação de um jardim, tal como a descreve o *Timeu* [53] ou *Das partes dos animais*, a "circulação" do sangue não percorre propriamente um círculo. Então, se se retém do círculo apenas um predicado (por exemplo, o retorno ao ponto de partida, o fechamento do círculo), a sua significação é colocada na posição de *tropo*, de metonímia senão de metáfora.

A retificação, então, será a de uma metáfora por um conceito? Não serão todas as metáforas, rigorosamente falando, conceitos e existirá *sentido* para lhes opor? A retificação da crítica científica não passará de um conceito-trópico ineficiente, mal construído, para um conceito operatório, mais fino e mais poderoso num campo dado e para uma fase determinada do processo científico? O critério deste progresso ou desta mutação ("corte", "refundição", e tantas outras formas a distinguir) não está portanto definido, é certo, mas uma dupla segurança parece agora problemática: 1. que este critério deva pôr em ação necessariamente uma avaliação retórica ("da metáfora ao conceito", por exemplo); 2. que os *tropos* devam necessariamente pertencer à fase pré-científica do saber.

Dito de outra maneira, existe aí também um *conceito de metáfora*: há também uma história, dá lugar a um saber, requer da parte do epistemólogo uma construção, retificações, regras críticas de importação e de exportação.

Retornemos à nossa questão: poder-se-á transportar para o campo filosófico o programa bachelardiano de uma metapoética? Bachelard propõe proceder por *grupos* e *diagramas* e é isto que nos reterá em primeiro lugar. Por *grupos*:

"Quando se medita sobre a liberdade das metáforas e seus limites, apercebemo-nos que certas imagens poéticas se *projetam* umas sobre as outras, com segurança e exatidão, o que quer dizer que em *poesia projetiva* constituem apenas uma só e única imagem. Apercebemo-nos, por exemplo, ao estudar a psicanálise do fogo, que todas as 'imagens' do fogo interno, do fogo escondido, do fogo que incuba sob a cinza, em suma, do fogo que se não vê e se reclama, por

---

50. É para marcar esta continuidade que Nietzsche descreve o tecido metafórico produzido pelo homem ("na única inviolabilidade das representações do espaço e do tempo") *como* uma teia de aranha (*Ibidem*, p. 183). Sublinhado, ainda, e generalização de uma metáfora particular, cujos efeitos são determináveis, por exemplo, na história das ciências. G. Canguilhem escreve a propósito do *Traité des membranes* de Bichat (1800): "Este termo tecido merece a nossa atenção. Tecido (*tissue*) vem de '*tistre*', forma arcaica do verbo tecer (*tisser*). Se o vocábulo célula nos pareceu sobrecarregado de significações de ordem afetiva e social, o vocábulo tecido não nos parece menos carregado de implicações extra-teóricas. Célula faz-nos pensar na abelha e não no homem. Tecido faz-nos pensar no homem e não na aranha. O tecido é, por excelência, obra humana" (*La connaissance de la vie*, pp. 64-65). Cf. também Marx: "O nosso ponto de partida é o trabalho sob uma forma que pertence exclusivamente ao homem. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha confunde, pelas estruturas de suas células de cera, a habilidade de muitos arquitetos. Mas o que distingue desde o início o pior dos arquitetos da abelha mais habilidosa é que este constrói a célula em sua cabeça antes de a construir na colméia. O resultado a que o trabalho chega preexiste idealmente na cabeça do trabalhador. Não porque opere apenas uma mudança de forma nas matérias naturais: ele realiza aí, no mesmo lance, o seu próprio objetivo de que tem consciência, que determina como lei o seu modo de ação, e ao qual deve subordinar a sua vontade", *O Capital*, L.1, sect. 3, c. VII, Ed. Sociales, pp. 180-181.

51. "Sobre este ponto, portanto, a embriologia e a citologia experimentais retificaram o conceito da estrutura orgânica demasiadamente associada por Claude Bernard a um modelo social que não era talvez, no final, mais do que uma metáfora." "Le tout et la partie dans la pensée biologique", *in Études d'histoire et de philosophie des sciences* p. 332.

52. Cf. *La connaissance de la vie*, pp. 22-23.

53. De um ponto de vista puramente retórico, Condillac mostra-se severo com as figuras de que se serve Platão ("o maior filósofo e o maior retórico") para descrever o corpo humano de que fez "um monstro que escapa à imaginação", nomeadamente quando "diz que o sangue é o *pasto da carne: e para que*, prossegue, *todas as partes possam receber o alimento, cavaram-se, como num jardim, vários canais, para que os regatos das veias, saindo do coração como da sua nascente, possam fluir nessas estreitas condutas do corpo humano.*" Condillac opõe-lhes seis versos de Rousseau e comenta-os deste modo: "As flores que se multiplicam sobre um tronco regado por uma onda pura são uma bela imagem do que o amor da glória produz numa alma elevada" (*De l'art d'écrire*, L. 2, c. IV).

conseqüência, metáforas são 'imagens' da vida. A ligação projetiva é, então, tão primitiva que facilmente se traduz, seguros de ser compreendidos por todos, as imagens da vida por imagens do fogo e vice-versa. A deformação das imagens deve, então, designar, de uma forma estritamente matemática, o *grupo* das metáforas. Desde que se possa precisar os diversos *grupos* de metáforas de uma poesia particular, aperceber-nos-emos que por vezes certas metáforas estão ausentes, porque foram acrescentadas em prejuízo da coesão do grupo. Naturalmente, as almas poéticas sensíveis reagem por si mesmas e estes acrescentamentos errôneos sem ter necessidade do aparelho pretensioso ao qual aludimos. Mas não é menos verdade que uma metapoética deverá empreender uma classificação das metáforas e que lhe será necessário, mais tarde ou mais cedo, adotar o único processo essencial da classificação, a determinação dos grupos"[54].

Por *diagramas* em seguida (ainda uma metáfora matemática, ou pelo menos, mais precisamente, geométrica, desta vez ornamentada com uma flor, para apresentar o campo de uma meta-metafórica): "Se o presente trabalho pudesse ser retido como base de uma física ou uma química do sonho, deveria preparar os instrumentos para uma crítica literária objetiva no sentido mais preciso do termo. Deveria mostrar que as metáforas não são simples idealizações que partem, como foguetes, para rebentar no céu espalhando a sua insignificância, mas, pelo contrário, as metáforas solicitam-se e coordenam-se mais do que as sensações, até ao ponto em que um espírito poético é pura e simplesmente uma sintaxe de metáforas. Cada poeta deveria, então,

54. *Lautréamont*, ed. Corti, 1939, Nov. ed. 1956, pp 54-55. O modelo *projetivo* permite aqui reconhecer não só a coerência sintática das metáforas, mas sobretudo a unidade original e final do seu tema, o centro do seu foco semântico. A demonstração é, por outro lado, notável: a multiplicidade das imagens (as do fogo com as quais esta metaforologia tem, antes de tudo, a ver) reenvia, refletindo-a, à mesma imagem focal ("uma só é única imagem"): mas tratava-se do fogo escondido "que se não vê e que reclama, por conseqüência, metáforas". Este "por conseqüência" significa que o que não se vê reclama uma metáfora. Isso parece ser evidente. Mas, se seguir-se aqui a equivalência analógica (fogo coberto = o que está escondido = vida), todas as metáforas são também metáforas da vida, como do foco dissimulado de todas as metáforas, metáforas da *physis*, fonte e metáfora das metáforas. Circulação do sentido que não nos faz avançar muito mas que regressa a esta metáfora do mesmo cuja sombra nos é agora familiar. É por isso que insistimos mais acima na necessidade que encadeia os valores da vida, de metáfora e de metáfora de metáfora. "Então o espírito é livre para a *metáfora da metáfora*. É a este conceito que chegamos no nosso recente livro sobre a *psicanálise do fogo*. A longa meditação da obra de Lautréamont só foi por nós empreendida apenas tendo em vista uma *Psicanálise da vida*" (p. 155). Devemos reconhecer aqui as rigorosas determinações de um programa. O respeito pelas "almas poéticas sensíveis" que "reagem por si próprias" à inconseqüência das metáforas está também prescrita de longa data (de Aristóteles a Condillac e Hegel), como algures a vontade de não "limitar a liberdade poética" ou a "criação do poeta".

dar lugar a um *diagrama* que indicaria o sentido e a simetria das suas coordenações metafóricas, exatamente como o diagrama de uma flor fixa o sentido e a simetria da sua ação floral. Não existe *flor real* sem esta conveniência geométrica. Do mesmo modo, não há florescência poética sem uma certa síntese de imagens poéticas. Não se deveria, no entanto, ver nesta tese uma vontade de limitar a liberdade poética, de impor uma lógica ou uma realidade, o que é o mesmo, à criação do poeta. É depois disso, objetivamente, depois da expansão, que cremos descobrir o realismo e a lógica íntima de uma obra poética. Por vezes imagens verdadeiramente diversas, que parecem hostis, heteróclitas, dissolventes, acabam por se fundir numa imagem adorável. Os mosaicos mais estranhos do surrealismo possuem de repente gestos contínuos..."[55].

Esta atenção tão necessária à *sintaxe*, à lógica sistemática das produções metafóricas, às "metáforas de metáforas" (p. 215), constituirá o limite compatível com o conceito de metáfora? Poder-se-á fazer-lhe aí justiça sem pôr em causa o ponto de vista semântico, mesmo monossêmico, da metáfora? O próprio Bachelard interpreta a coordenação sintática como feixe semântico ou temático. A multiplicidade das metáforas está ordenada com vista a "uma só e única imagem", de que a difração é apenas um sistema projetivo. A unidade, a continuidade do sentido domina aqui o jogo da sintaxe. Tentamos mostrar anteriormente que esta subordinação do sintático estava inscrita nos traços mais invariantes do conceito de metáfora; e algures [56] que constituíam os limites essenciais de um tal tematismo.

Transportada para o campo filosófico, uma tal metaforologia não reencontraria sempre, por destino, o mesmo? A mesma *physis*, o mesmo sentido (sentido do ser como presença ou, *o que vem dar ao mesmo*, como presença/ausência), o mesmo círculo, o mesmo fogo da mesma luz mostrando-se/escondendo-se, o mesmo giro do sol? Encontrar *outro*, que não o retorno do mesmo quando se procura a metáfora? Quer dizer a semelhança? E quando se procura determinar a metáfora *dominante* de um grupo que interessa pelo seu poder de semelhança? Encontrar outro senão a metáfora da *dominação*, acrescida do seu poder de dissimulação que lhe permite escapar à ordenação: Deus ou o sol?

Se se tentasse, por exemplo, fixar o diagrama da metafórica própria (ou presumida como tal) de Descartes, supondo mesmo, *concesso non dato*, que se possa rigorosamente delimitar o *corpus* metafórico reenviado a essa única assinatura, seria necessário, sem dúvida, fazer aparecer, sob a camada das metáforas de aparência didática (como aquelas extraídas da análise psicológica e empírica de Spoerri: a hera e

55. *La psychanalyse du feu*, pp. 213-214.
56. "La double séance", II, *in La dissémination*.

a árvore, o caminho, a casa, a cidade, a máquina, o fundamento ou a cadeia) uma outra estratificação, menos aparente mas tão sistematicamente organizada que não estaria apenas *sob* a precedente mas entretecida com ela. Reencontrar-se-ia a cera e a pena, o hábito e a nudez, o navio, o relógio, as sementes e o amante, o livro, a vara, etc. Reconstituir a gramática destas metáforas seria articular a lógica sobre um discurso que se dá como não-metafórico, o que aqui se chama o sistema filosófico, o sentido dos conceitos e a ordem das razões, mas também sobre esquemas de continuidade e de permanência, sobre os sistemas de maiores seqüências, a "mesma" metáfora podendo funcionar diferentemente aqui e acolá. Mas, respeitar, antes de tudo, a especificidade filosófica desta sintaxe é igualmente reconhecer-lhe a submissão ao sentido, ao querer-dizer, à verdade do conceito filosófico, ao significado da filosofia. É a este significado maior da onto-teologia que regressará sempre o teor da metáfora dominante: o círculo do heliotropo. As metáforas da luz e do círculo, é certo, tão importantes em Descartes, não se organizam da mesma maneira que em Platão ou em Aristóteles, em Hegel ou em Husserl. Mas, se nos colocarmos no ponto mais crítico e mais propriamente cartesiano dos trâmites críticos, no ponto da dúvida hiperbólica e da hipótese do Gênio Maligno, no ponto em que a dúvida toca não só as idéias de origem sensível mas também as idéias "claras e distintas" e as evidências matemáticas, sabe-se que o que permite ao discurso recomeçar e prosseguir, o seu último recurso, é designado como *lumen naturale*. A luz natural e todos os axiomas que dá a ver não são nunca submetidos à dúvida mais radical. Esta desdobra-se *na* luz. "Porque não poderia pôr em dúvida nada do que a luz natural me faz ver ser verdade, do mesmo modo que me fez logo ver que, daquilo de que duvidava, podia concluir que eu era." ("*Méditation troisième*"). Entre os axiomas que a luz natural faz-me ver ser verdadeiros, há, de cada vez, em cada etapa, o que permite sair da dúvida e progredir na ordem das razões, em particular provar a existência de um Deus não-enganador ("Agora é uma coisa manifesta pela luz natural, que deve haver aí pelo menos tanta realidade na causa eficiente e total como no seu efeito;"... "De modo que a luz natural nos faz ver claramente que a conservação e a criação diferem apenas sob o ponto de vista do nosso modo de pensar, e não de fato."... "Do que resulta evidente que não pode ser enganador, porque a luz natural nos ensina que o engano depende necessariamente de qualquer defeito" etc). Anterior a qualquer presença determinada, a qualquer idéia representativa, a luz natural constitui o próprio éter do pensamento e do seu discurso próprio. Possui, enquanto natural, a sua fonte em Deus, no Deus cuja existência foi posta em dúvida, posteriormente demonstrada *graças a ela*. "... não tenho qualquer motivo para me lamentar pelo fato de Deus não me ter dado uma inteligência mais capaz, ou uma luz natural

maior do que aquela que eu recebo Dele..." ("*Méditation quatrième*"). Ao escapar totalmente ao círculo lógico que tanto o ocupou, Descartes inscreve a cadeia das razões no círculo da luz natural que procede de Deus e regressa a Deus.

Esta metafórica enuncia-se sem dúvida numa sintaxe específica; mas enquanto metafórica pertence a uma sintaxe mais geral, a um sistema mais vasto que determina do mesmo modo o platonismo; e tudo se esclarece sob o seu sol, sol de ausência e de presença, ofuscante e luminoso, deslumbrante. É no fim da "*Méditation troisième*", quando a existência de Deus acaba de ser uma primeira vez provada graças à luz natural que ele próprio nos dispensa, fingindo desaparecer e deixar-nos procurar a fonte ofuscante de claridade: "... parece-me muito a propósito deter-me algum tempo na contemplação desse Deus absolutamente perfeito, ponderar vagarosamente os seus maravilhosos atributos, considerar, admirar, adorar a incomparável beleza dessa imensa luz, pelo menos enquanto a força do meu espírito, que fica numa espécie de deslumbramento, mo possa permitir."

Bem entendido que a adoração é aqui a de um filósofo e, na medida em que a luz natural é natural, Descartes não entende o seu discurso como o de um teólogo: quer dizer, como o de qualquer um que se contente com metáforas. A quem é necessário deixá-las: "O autor poderia explicar de modo satisfatório, segundo a sua filosofia, a criação do mundo, tal como é descrita no Gênesis...; a narrativa da criação que aí se encontra é talvez metafórica; deve, portanto, ser deixada aos teólogos;... Por que será que se diz, com efeito, que as trevas precederam a luz? ... E quanto aos caracteres do abismo, são uma metáfora, mas esta metáfora escapa-nos" (*Entretien avec Burman*, Ed. A. Bridoux, Pléiade, pp. 1387-1388).

Presença que desaparece na sua própria difusão, fonte escondida da luz, da verdade e do sentido, apagamento da face do ser, tal seria o *regresso* insistente do que submeteu a metafísica à metáfora.

Às metáforas. Esta palavra apenas se escreve no plural. Se houvesse apenas uma metáfora possível, sonho no fundo da filosofia, se se pudesse reduzir o seu jogo ao círculo de uma família ou de um grupo de metáforas, mesmo, uma metáfora "central", "fundamental", "principal", não haveria mais verdadeira metáfora: apenas, através de uma metáfora verdadeira, a legibilidade assegurada do próprio. Ora, é porque o metafórico constitui de início um jogo plural que não escapa à sintaxe; e que dá lugar, na filosofia também, a um *texto* que não se esgota na história do seu sentido (conceito significado ou teor metafórico: *tese*), na presença, visível ou invisível, do seu tema (sentido e verdade do ser). Mas é também porque o metafórico não reduz a sintaxe,

ordenando aí, pelo contrário, os seus desvios, que arrebata a si mesmo, apenas pode ser o que é ao apagar-se, construindo indefinidamente a sua destruição.

Esta autodestruição terá sempre *dois* trajetos que são quase tangentes e todavia diferentes, repetem-se, mimam-se e desviam-se segundo certas leis. Um destes trajetos segue a linha de uma resistência à disseminação do metafórico numa sintática comportando algures e em primeiro lugar uma perda irredutível do sentido: é a superação metafísica da metáfora no sentido próprio do ser. A generalização da metáfora pode significar esta parúsia. A metáfora é, então, compreendida pela metafísica como o que se deve elevar no horizonte ou sobre o fundo próprio e acabar por encontrar aí a origem da sua verdade. O giro do sol interpreta-se como círculo especular, regresso a si sem perda de sentido, sem dispêndio irreversível. Este *regresso a si* — esta interiorização — do sol não marcou apenas os discursos platônico, aristotélico, cartesiano etc, nem apenas a ciência da lógica como círculo dos círculos, mas também e simultaneamente o homem da metafísica. O sol sensível, que se levanta no Oriente, deixa-se interiorizar, no fim do seu curso, nos olhos e no coração do Ocidental. Este resume, assume, cumpre a essência do homem "iluminado pela luz verdadeira" (*phôtizomenos phôti alethino*)[57].

57. "No apanhado geográfico já havia sido indicado de uma forma geral o caminho que segue a história universal. O sol ergue-se no Oriente. O sol é a luz e a relação simples e universal consigo próprio, portanto, o Universal em si. Essa luz em si universal enquanto indivíduo, enquanto sujeito, é o sol. Freqüentemente descreveu-se o estado de espírito do homem que, de madrugada, vê chegar a luz e o sol erguer-se em sua majestade. Uma tal imagem provoca o pasmo, a admiração, o esquecimento infinito de si mesmo na claridade nascente. Todavia, à medida que o sol se eleva, esta admiração atenua-se; o olhar dirige-se cada vez mais para a natureza e para si mesmo. É a sua própria claridade que o Espírito quer ver; passará assim à consciência de si; a sua primeira admiração inativa substituir-se-á a ação, a criação de uma obra extraída dos seus próprios recursos. E, à tardinha, terá construído um edifício acabado, terá um sol interior, o sol da sua própria consciência, um sol criado pelo seu próprio trabalho que estimará muito mais que o sol exterior. E no seu edifício encontrar-se-á face ao Espírito na mesma relação em que se encontrava, no início, face ao sol exterior, mas esta relação será livre, porque este segundo objeto é o seu próprio Espírito. Esta imagem contém o curso total da história, a grande jornada do Espírito, o trabalho que cumpre na história do mundo.
"A história universal vai de Este para Oeste, porque a Europa é verdadeiramente o fim e a Ásia, o começo desta história. Para a história universal existe um Este por excelência, *Kat'exokhen*, ainda que o Este, por si, seja qualquer coisa absolutamente relativa: com efeito, embora a terra forme uma esfera, a história, todavia, não descreve um círculo em torno dela; existe isso sim um este determinado que é a Ásia. Aqui se ergue o sol exterior, físico, e a oeste põe-se, mas a oeste se ergue o sol interior da consciência de si que derrama um brilho superior. A história é a educação pela qual se passa do desencadear da vontade natural ao Universal e à liberdade subjetiva." *La raison dans l'histoire*, Hegel, trad. fr. K. Papaionnou.

O discurso filosófico — enquanto tal — descreve uma metáfora que se desloca e se consome entre dois sóis. Este *fim* da metáfora não é interpretado como uma morte ou um deslocamento, mas como uma anamnese interiorizante (*Erinnerung*), uma recoleção de sentidos, uma superação da metaforicidade viva numa propriedade viva. Desejo filosófico — irreprimível — de resumir-superar-interiorizar-dialetizar-ordenar o desvio metafórico entre a origem e ela mesma, a diferença oriental. No mundo deste desejo, a metáfora nasce a Oriente e a partir daí este, começando a falar, a trabalhar, a escrever, suspende a sua fruição, separa-se de si mesmo e nomeia a sua ausência: é o que é. Tal é pelo menos a proposição filosófica nos seus enunciados geotrópicos e histórico-retóricos. "Como os primeiros motivos que levaram o homem a falar foram as paixões, as suas primeiras expressões foram tropos. A linguagem figurada foi a primeira a nascer, o sentido próprio foi o último a ser encontrado." E "o gênio das línguas orientais", reside no fato de serem "vivas e figuradas [58]."

"Não só os filósofos gregos, como Platão e Aristóteles, ou os grandes historiadores e oradores, como Tucídides e Demóstenes, mas também os grandes poetas, Homero, Sófocles, ainda que cheguem a utilizar freqüentemente comparações (*Gleichnisse*), não se ligam menos, quase sempre, no conjunto, a expressões próprias (*eigentlichen Ausdrücken*). O seu rigor e firmeza plásticas não toleram a mistura que comporta o metafórico, e não as autorizam a errar de-cá-para-lá fora do seu elemento homogêneo e do que se completa e cumpre simplesmente, de um só lance, para pôr-se a respingar algures as ditas flores da retórica (*sogenannte Blumen des Ausdrucks aufzulesen*). Ora, a metáfora interrompe sempre a marcha da representação (*Vorstellungsganges*)...

58. Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, ed. Ch. Porset (Ducrot), p. 45 e 41. Cf. também, por exemplo, Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, II, 1, c. X § 103 e sobretudo *La logique*: "A geração das idéias e das faculdades da alma devia ser sensível nessas línguas (as primeiras línguas vulgares) em que a primeira acepção de uma palavra era conhecida, e em que a analogia fornecia todas as outras. Reencontrar-se-ia nos nomes idéias que escapavam aos sentidos, os próprios nomes das idéias sensíveis de que elas provinham; e, em vez de as ver como nomes próprios dessas idéias, seriam vistos como expressões figuradas que revelavam a sua origem. Então, por exemplo, não nos perguntaríamos se a palavra *substância* significa outra coisa além de *o que está por baixo*; se a palavra *pensamento* significa outra coisa além de *pesar, balançar, comparar*. Numa palavra, não imaginaríamos sequer levantar questões como o fazem hoje os metafísicos: as línguas, que responderiam antecipadamente a todas, não permitem tal e não se tinha ainda má metafísica. A boa metafísica começou antes das línguas; e é a ela que devem o que possuem de melhor. Mas esta metafísica era mais um instinto do que uma ciência. Era a natureza que conduzia os homens a sua vontade; e a metafísica só se tornou ciência na medida em que deixou de ser boa" (Segunda parte, c. IV). Cf. ainda Fontanier, *op. cit.* p. 157.

Pelo contrário é sobretudo no Oriente, nomeadamente a poesia maometana tardia, por um lado, e a poesia moderna, por outro lado, que recorrem à expressão imprópria e têm dela a mesma necessidade[59]."

A metáfora é, portanto, determinada pela filosofia como perda provisória do sentido, economia sem prejuízo irreparável de propriedade, desvio certamente inevitável mas história com vista e no horizonte da reapropriação circular do sentido próprio. É por isso que a avaliação filosófica foi sempre ambígua: a metáfora é ameaçadora e estranha ao olhar da *intuição* (visão ou contato), do *conceito* (alcance ou própria presença do significado), da *consciência* (proximidade da presença a si); mas é cúmplice do que a ameaça, é-lhe necessária na medida em que o desvio é um regresso guiado pela função de semelhança (*mimesis e homoiosis*), sob a lei do mesmo. A oposição da intuição, do conceito e da consciência não possui, neste ponto, qualquer pertinência. Estes três valores pertencem à ordem e ao movimento do sentido. Como a metáfora.

Então, toda a teleologia do sentido, que constrói o conceito filosófico de metáfora, ordena-o para a manifestação da verdade, para a sua produção como presença sem véu, para a reapropriação de uma linguagem plena e sem sintaxe, para a vocação de uma pura nomeação: sem diferencial sintático ou em qualquer caso sem articulação propriamente *inomeável*, irredutível à superação semântica ou à interiorização dialética.

A *outra* autodestruição da metáfora *pareceria* confundir-se com a filosófica. Passaria, portanto, desta vez, atravessando e dobrando a primeira, por um suplemento de resistência sintática, por tudo o que (por exemplo, na lingüística moderna) frustra a oposição do semântico e do sintático e sobretudo a hierarquia filosófica que submete este àquele. Esta autodestruição teria ainda a forma de uma generalização mas desta vez não se trataria já de estender e confirmar um filosofema, mas de, alargando-o ilimitadamente, lhe destruir os limites de propriedade. E, por conseqüência, fazer saltar a oposição tranqüilizante do metafórico e do próprio na qual um e outro nada mais fazem senão refletir e reenviar as suas radiações.

A metáfora traz, portanto, sempre a sua morte em si mesma. E essa morte é sem dúvida também a morte *da* filosofia. Mas este genitivo é duplo. É tanto a morte da filosofia, morte de um gênero pertencente à filosofia que aí se pensa e se resume, aí se reconhece e aí se cumprindo; como a morte de uma filosofia que não se vê morrer e já não se encontra aí.

---

59. Hegel, *Estética*, II, 1, c. III b, III a.

Homonímia na qual Aristóteles soube reconhecer — então os traços do sofista — a própria figura do que dobra e ameaça a filosofia: esses dois mortos repetem-se e simulam-se um ao outro no heliotropo. Heliotropo de Platão ou de Hegel, por um lado, heliotropo de Nietzsche ou de Bataille[60], por outro lado, para nos servirmos aqui de abreviatuas metonímicas. Essa flor traz sempre consigo o seu duplo, seja este a semente ou o tipo, o acaso do seu programa ou a necessidade do seu diagrama. O heliotropo pode sempre superar-se. Pode em qualquer altura tornar-se uma flor seca num livro. Uma flor seca num livro está sempre ausente de qualquer jardim e devido à repetição em que se precipita continuamente, nenhuma linguagem pode reduzir em si a estrutura de uma antologia. Este suplemento de código que atravessa o seu campo, desloca-lhe sem cessar a clausura, perturba a linha, abre o círculo, nenhuma ontologia terá podido reduzi-lo.

A menos que a ontologia não seja também uma litografia. Heliotropo nomeia ainda uma pedra: pedra preciosa, esverdeada e raiada de veios vermelhos, espécie de jaspe oriental.

---

60. Cf. em particular, outro dos textos bem conhecidos de Bataille, alguns dos "Premiers écrits" recolhidos por D. Hollier no tomo I de *Oeuvres complètes* (Gallimard, 1970): "L'Anus solaire", "Le langage des fleurs", "La mutilation sacrificielle de l'oreille coupée de Van Gough", "Les bas matérialisme et la gnose", "Soleil pourri", "Corps célestes" etc.

QUAL QUELLE*
As fontes de Valéry

Eu — marco, em primeiro lugar, uma divisão no que terá podido aparecer no início.

"As fontes de Valéry" não intitulam aqui aquelas sobre as quais se fazem as teses. Que os historiadores talvez nomeariam as influências, não ascenderemos o curso até as "fontes" escondidas, as origens próximas ou longínquas, presumidas ou verificadas de uma "obra", até mesmo de um "pensamento" de que, assim, se manipularia a ficha. Valéry, ele próprio, avisou antecipadamente: quanto ao sistema do aqui se escreve, o "discurso da história" falará sobre as heranças, as leituras, os empréstimos, os motivos biográficos. As fontes multiplicar-se-iam até ao infinito mas como tantas outras "fontes de erros e potências de falsificação" [1]. Não tomaremos em consideração, como historiadores positivos, nada do que tenha podido, do *exterior*, afluir ao texto.

Mas — marco aqui a divisão — ao observar de um local excêntrico, segundo um percurso diferente, a lógica das suas aversões, porque não interrogar-se sobre um outro exterior, sobre as tais *fontes longínquas*, desta feita: aquelas que Valéry apenas pôde entrever de viés, como uma breve cintilação, abreviada, apenas o tempo de aí se reconhecer ou refletir para se desviar, vivamente, furtivamente também, segundo um rodeio a descrever a partir da gesta de Narciso. Só analisaremos esse desvio no local em que deixou marcas, *no* sistema textual de Valéry,

---

* Conferência pronunciada a 6 de novembro de 1971 na universidade Johns Hopkins, por ocasião do 100.º aniversário de Valéry. Devo aos trabalhos de Michel Lechantre o ter relido Valéry e descoberto os *Cahiers*. Estas páginas são-lhe naturalmente dedicadas.

1. *Discours de l'histoire, Oeuvres*, ed. Pléiade, trad. I p. 1130. Salvo indicação em contrário, remeterei de ora em diante para esta edição.

como uma marca regular de cada página. Os nomes próprios seriam aqui, por exemplo, Nietzsche e Freud.

Poder-se-ia ainda confiar, a este título, numa leitura das "Louvações de Água" com que Valéry prefacia, em 1935, uma reunião de homenagens à Fonte Perrier[2]. Poder-se-á censurar ao acadêmico os recursos que encontra, assim, mais do que uma vez, à sua disposição? Nenhuma lição de moral ou de política poderia daqui elevar-se de que Valéry não tenha já infalivelmente reconhecido as premissas. Na esteira de Mallarmé, muito cedo, analisou a lei que administra as trocas entre os valores de linguagem, filosofia ou literatura por exemplo, e os da economia política. As *Mémoires du poète* compararam a agitação febril da Literatura à da Bolsa[3]. E o processo que aqui lhe atribuímos dimanaria ainda dessas "convicções... ingenuamente e secretamente assassinas" (t. I, p. 1129) que ele sabia explicarem sempre o "sentido profundo das querelas especulativas e das polêmicas literárias" (*Ibidem*).

Mas — marco ainda e multiplico a divisão — não esqueceremos "Louvações de Água". Fingindo antes abandonar o discurso subterrâneo, vê-lo-emos, talvez, ressurgir, ele mesmo e totalmente outro depois de alguns meandros. Avança já que "a ninfa e a fonte"... "marcam o ponto sagrado em que a Vida se coloca e olha em seu redor". Anuncia ainda que a água da fonte toma a árvore como seu trajeto: "Considerai uma planta, admirai uma grande árvore e vede em espírito que é apenas um rio erguido que se derrama no ar do céu. A ÁGUA avança pela ÁRVORE ao encontro da luz". A "forma amorosa" da fonte atravessa e divide a árvore na sua ascensão. No decurso do seu infindável enunciado sobre a árvore, a "faia suprema", Valéry terá contado com uma "árvore cega", depois com uma árvore gemente "porque existem duas *árvores* nela"[4]. Momento em que a árvore erigida, portanto atravessada, no

2. Esta brochura editada pela Fonte Perrier (t. I, p. 202) comporta "L'histoire d'une Source", por P. Reboux, "Les bienfaits thérapeutiques de la Source Perrier", por Dr. Gervais, "Comment et dans quelles circonstances peut servir l'Eau Perrier", pelo Barão Fouquier. Em 1919, Gide tinha escrito a Valéry: "Não posso crer um instante no esgotamento da tua mina, ou no enfraquecimento da tua fonte: o difícil é o engarrafamento, mas nada é de admirar que se após o esforço do Inverno te encontras fatigado", descrevendo assim toda a questão que nos ocupa. Sem contar que o nome da fonte em questão recorda só a ele, numa palavra, o comprimento extensível de uma fase.
3. T. I, p. 1487. E noutro lugar: "Qualquer doutrina se apresenta necessariamente como um *assunto mais vantajoso* que outros. Depende portanto dos outros" (t. II, p. 690). "O pensamento é brutal — nada de deferências... O que é que há de mais brutal que um pensamento?" (p. 694).
4. T.I, p. 130 ("Fragments du Narcisse"); t. II, p. 193 ("Dialogue de l'arbre") p. 577 (*Cahier* B 1910).
O sonho da árvore *regressa* sempre a uma fonte ("Um arbusto e o ar puro constituem uma fonte viva..." "La fileuse", t. I, p. 75. "A árvore sonha com ser um regato/ A

seu interior deslocada em si própria, se deixa cortar da fonte simples. Aqui se inicia o sonho da fonte. Cortar-se da fonte, prediz finalmente "Louvações de água", é deixar-se multiplicar ou dividir pela diferença do outro: deixar de ser (um) *eu*. Artifício da fonte ("Eis a hora, a sede, a fonte e a sereia" (1): tornar-se presente a si, tornar a si, reencontrar, com a pura transparência da água, ilusão sempre eficiente deste ponto de aparecimento, deste instante do brotar, este manancial ou este poço cognominado a Verdade, que fala sempre para dizer Eu: "Bem se sabe que a sede verdadeira só se apazigua com a água pura. Existe um não sei quê de autêntico no acordo do desejo verdadeiro do organismo e do líquido original. Estar sedento é tornar-se outro: corromper-se. É necessário, portanto, dessedentar-se*, tornar ao mesmo, ter recurso ao que exige tudo o que vive. A própria linguagem está cheia de louvores à ÁGUA. Dizemos que temos SEDE DE VERDADE. Falamos da TRANSPARÊNCIA de um discurso." E quando Valéry termina com um "Adoro a ÁGUA" que parece, a ponto de confundir, uma qualquer vulgaridade publicitária, ele apenas se refere à fala, insiste nesta passagem que põe a água na boca, engendra o discurso, a oração, o encantamento.

Qual será o curso da fonte quando se faz discurso? O que é, então feito deste desvio?

árvore sonha no ar com ser uma fonte..." 9, p.428, 1923). "A árvore sonha com ser um regato/ *A árvore sonha no ar com ser uma fonte viva...* e aos poucos, transforma-se em *poesia*, num verso puro... ("Arbre" in "Autres Rhumbs", t. II, p. 659). "A minha alma hoje faz-se árvore. Ontem senti-a fonte" ("Dialogue de l'arbre", t. II, p. 178, de que se reterá além do mais o jogo de "hêtre" e "être" [em português esse jogo é imperceptível pois *a* palavra faia, "hêtre", não é homófona de ser, "être", como em francês, N.T.], que ele decifra como uma petrificação da água disseminável ("a água da terra espessa e maternal, durante anos profundamente extraída, produziu à luz esta substância dura... TÍTIRO. — Dura como a pedra que se esculpe como ela. LUCRÉCIO. — Que se completa em ramos que se completam em folhas, e, finalmente, os frutos, dispersando-se por todas as partes, dispersarão a vida... TÍTIRO.— Vejo o que tu dizes. LUCRÉCIO. — Vê, pois, neste grande ser uma espécie de rio... Disse-te que sinto nascer e crescer em mim próprio uma virtude de Planta, e sei confundir-me com a sede de extrair do germe que se esforça e que procede para um número infinito de outros germes através de toda uma vida de planta...". "O que eu ia dizer-te (talvez cantar-te) teria, penso eu, esgotado a fonte de falas..."); que avança simultaneamente que "Não existe nenhum autor... Uma obra sem autor não é de modo algum impossível. Nenhum poeta para ti consegue ordenar esses fantasmas..." e que "No começo era a fábula." Que neste sonho marca a (própria) divisão, ("E como uma lenta fibra/ Que divide o momento"), eis o que interdirá, por razões que aparecerão imediatamente, constituir a *árvore* como tema ou como objeto. Daí a armadilha e a ironia dos *Cahiers*, no momento em que sublinham "A Árvore — que belo objeto!" (Cahiers XXV, p. 118. P. Laurette cita-nos em exergo à sua riquíssima recensão polissêmica, *Le thème de l'arbre chez Paul Valéry*, Klincksieck, 1967. (1) T. I., p. 158 ("Heure").
Jogo de significações que não é possível traduzir completamente para o português, "être altéré" significa "estar sequioso" e ao mesmo tempo, "altérer", significa, obviamente, alterar. (N.T.)

QUAL QUELLE*
As fontes de Valéry

Eu — marco, em primeiro lugar, uma divisão no que terá podido aparecer no início.

"As fontes de Valéry" não intitulam aqui aquelas sobre as quais se fazem as teses. Que os historiadores talvez nomeariam as influências, não ascenderemos o curso até as "fontes" escondidas, as origens próximas ou longínquas, presumidas ou verificadas de uma "obra", até mesmo de um "pensamento" de que, assim, se manipularia a ficha. Valéry, ele próprio, avisou antecipadamente: quanto ao sistema do aqui se escreve, o "discurso da história" falará sobre as heranças, as leituras, os empréstimos, os motivos biográficos. As fontes multiplicar-se-iam até ao infinito mas como tantas outras "fontes de erros e potências de falsificação" [1]. Não tomaremos em consideração, como historiadores positivos, nada do que tenha podido, do *exterior*, afluir ao texto.

Mas — marco aqui a divisão — ao observar de um local excêntrico, segundo um percurso diferente, a lógica das suas aversões, porque não interrogar-se sobre um outro exterior, sobre as tais *fontes longínquas*, desta feita: aquelas que Valéry apenas pôde entrever de viés, como uma breve cintilação, abreviada, apenas o tempo de aí se reconhecer ou refletir para se desviar, vivamente, furtivamente também, segundo um rodeio a descrever a partir da gesta de Narciso. Só analisaremos esse desvio no local em que deixou marcas, *no* sistema textual de Valéry,

* Conferência pronunciada a 6 de novembro de 1971 na universidade Johns Hopkins, por ocasião do 100 º aniversário de Valéry. Devo aos trabalhos de Michel Lechantre o ter relido Valéry e descoberto os *Cahiers*. Estas páginas são-lhe naturalmente dedicadas.

1. *Discours de l'histoire, Oeuvres*, ed. Pléiade, trad. I p. 1130. Salvo indicação em contrário, remeterei de ora em diante para esta edição.

como uma marca regular de cada página. Os nomes próprios seriam aqui, por exemplo, Nietzsche e Freud.

Poder-se-ia ainda confiar, a este título, numa leitura das "Louvações de Água" com que Valéry prefacia, em 1935, uma reunião de homenagens à Fonte Perrier[2]. Poder-se-á censurar ao acadêmico os recursos que encontra, assim, mais do que uma vez, à sua disposição? Nenhuma lição de moral ou de política poderia daqui elevar-se de que Valéry não tenha já infalivelmente reconhecido as premissas. Na esteira de Mallarmé, muito cedo, analisou a lei que administra as trocas entre os valores de linguagem, filosofia ou literatura por exemplo, e os da economia política. As *Mémoires du poète* compararam a agitação febril da Literatura à da Bolsa[3]. E o processo que aqui lhe atribuímos dimanaria ainda dessas "convicções... ingenuamente e secretamente assassinas" (t. I, p. 1129) que ele sabia explicarem sempre o "sentido profundo das querelas especulativas e das polêmicas literárias" (*Ibidem*).

Mas — marco ainda e multiplico a divisão — não esqueceremos "Louvações de Água". Fingindo antes abandonar o discurso subterrâneo, vê-lo-emos, talvez, ressurgir, ele mesmo e totalmente outro depois de alguns meandros. Avança já que "a ninfa e a fonte"... "marcam o ponto sagrado em que a Vida se coloca e olha em seu redor". Anuncia ainda que a água da fonte toma a árvore como seu trajeto: "Considerai uma planta, admirai uma grande árvore e vede em espírito que é apenas um rio erguido que se derrama no ar do céu. A ÁGUA avança pela ÁRVORE ao encontro da luz". A "forma amorosa" da fonte atravessa e divide a árvore na sua ascensão. No decurso do seu infindável enunciado sobre a árvore, a "faia suprema", Valéry terá contado com uma "árvore cega", depois com uma árvore gemente "porque existem duas *árvores* nela"[4]. Momento em que a árvore erigida, portanto atravessada, no

2. Esta brochura editada pela Fonte Perrier (t. I, p. 202) comporta "L'histoire d'une Source", por P. Reboux, "Les bienfaits thérapeutiques de la Source Perrier", por Dr. Gervais, "Comment et dans quelles circonstances peut servir l'Eau Perrier", pelo Barão Fouquier. Em 1919, Gide tinha escrito a Valéry: "Não posso crer um instante no esgotamento da tua mina, ou no enfraquecimento da tua fonte: o difícil é o engarrafamento, mas nada é de admirar que se após o esforço do Inverno te encontras fatigado", descrevendo assim toda a questão que nos ocupa. Sem contar que o nome da fonte em questão recorda só a ele, numa palavra, o comprimento extensível de uma fase.
3. T. I, p. 1487. E noutro lugar: "Qualquer doutrina se apresenta necessariamente como um *assunto mais vantajoso* que outros. Depende portanto dos outros" (t. II, p. 690). "O pensamento é brutal — nada de deferências... O que é que há de mais brutal que um pensamento?" (p. 694).
4. T.I, p. 130 ("Fragments du Narcisse"); t. II, p. 193 ("Dialogue de l'arbre") p. 577 (*Cahier* B 1910).
O sonho da árvore *regressa* sempre a uma fonte ("Um arbusto e o ar puro constituem uma fonte viva..." "La fileuse", t. I, p. 75. "A árvore sonha com ser um regato/ A

seu interior deslocada em si própria, se deixa cortar da fonte simples. Aqui se inicia o sonho da fonte. Cortar-se da fonte, prediz finalmente "Louvações de água", é deixar-se multiplicar ou dividir pela diferença do outro: deixar de ser (um) *eu*. Artifício da fonte ("Eis a hora, a sede, a fonte e a sereia" (1): tornar-se presente a si, tornar a si, reencontrar, com a pura transparência da água, ilusão sempre eficiente deste ponto de aparecimento, deste instante do brotar, este manancial ou este poço cognominado a Verdade, que fala sempre para dizer Eu: "Bem se sabe que a sede verdadeira só se apazigua com a água pura. Existe um não sei quê de autêntico no acordo do desejo verdadeiro do organismo e do líquido original. Estar sedento é tornar-se outro: corromper-se. É necessário, portanto, dessedentar-se*, tornar ao mesmo, ter recurso ao que exige tudo o que vive. A própria linguagem está cheia de louvores à ÁGUA. Dizemos que temos SEDE DE VERDADE. Falamos da TRANSPARÊNCIA de um discurso." E quando Valéry termina com um "Adoro a ÁGUA" que parece, a ponto de confundir, uma qualquer vulgaridade publicitária, ele apenas se refere à fala, insiste nesta passagem que põe a água na boca, engendra o discurso, a oração, o encantamento.

Qual será o curso da fonte quando se faz discurso? O que é, então feito deste desvio?

árvore sonha no ar com ser uma fonte..." 9, p.428, 1923). "A árvore sonha com ser um regato/ *A árvore sonha no ar com ser uma fonte viva...* e aos poucos, transforma-se em *poesia*, num verso puro... ("Arbre" in "Autres Rhumbs", t. II, p. 659). "A minha alma hoje faz-se árvore. Ontem senti-a fonte" ("Dialogue de l'arbre", t. II, p. 178, de que se reterá além do mais o jogo de "hêtre" e "être" [em português esse jogo é imperceptível pois *a* palavra faia, "hêtre", não é homófona de ser, "être", como em francês, N.T.], que ele decifra como uma petrificação da água disseminável ("a água da terra espessa e maternal, durante anos profundamente extraída, produziu à luz esta substância dura... TÍTIRO. — Dura como a pedra que se esculpe como ela. LUCRÉCIO. — Que se completa em ramos que se completam em folhas, e, finalmente, os frutos, dispersando-se por todas as partes, dispersarão a vida... TÍTIRO.— Vejo o que tu dizes. LUCRÉCIO. — Vê, pois, neste grande ser uma espécie de rio... Disse-te que sinto nascer e crescer em mim próprio uma virtude de Planta, e sei confundir-me com a sede de extrair do germe que se esforça e que procede para um número infinito de outros germes através de toda uma vida de planta...". "O que eu ia dizer-te (talvez cantar-te) teria, penso eu, esgotado a fonte de falas..."); que avança simultaneamente que "Não existe nenhum autor... Uma obra sem autor não é de modo algum impossível. Nenhum poeta para ti consegue ordenar esses fantasmas..." e que "No começo era a fábula." Que neste sonho marca a (própria) divisão, ("E como uma lenta fibra/ Que divide o momento"), eis o que interdirá, por razões que aparecerão imediatamente, constituir a *árvore* como tema ou como objeto. Daí a armadilha e a ironia dos *Cahiers*, no momento em que sublinham "A Árvore — que belo objeto!" (Cahiers XXV, p. 118. P. Laurette cita-nos em exergo à sua riquíssima recensão polissêmica, *Le thème de l'arbre chez Paul Valéry*, Klincksieck, 1967. (1) T. I., p. 158 ("Heure").
Jogo de significações que não é possível traduzir completamente para o português, "être alteré" significa "estar sequioso" e ao mesmo tempo, "altérer", significa, obviamente, alterar. (N.T.)

Se nos deixássemos levar pelo impulso, precipitar-nos-íamos, a propósito das fontes, numa temática da água, numa semântica de estilo "fenomenológico" ou numa psicanálise da imaginação material, ambas fascinadas pela unidade, precisamente originária, de um sentido ou de um tema corrente de fonte afetando-se de formas, modulações e variações num discurso. Não faltaria o material para um tal recenseamento que filtraria quase todo o texto de Valéry seguindo ingenuamente o fio da "ÁGUA MULTIFORME" que da fonte "desce invencivelmente para o mar, a sua maior quantidade"[5]. Na foz encontrar-se-ia ainda a fonte do próprio Paul Valéry que freqüentemente se explica assim: "Nasci num porto".

Sem pretender remontar mais alto do que esta leitura temática ou semântica, tentemos antes complicar abstratamente a questão do sentido ou do tema; e do que acontece a um texto — como texto — a partir do momento em que a fonte aí se divide e altera ao ponto de não reunir já a unidade de fundo (que se divide ainda) que não terá, de resto, nunca tido. Repetindo, em suma, a questão crítica, a questão tão insistente e tão necessária de Valéry sobre o *sentido* (fundo, tema, objeto, conteúdo etc), fá-la-emos chegar a uma certa heterogeneidade da fonte: existem, em primeiro lugar, *as* fontes, a fonte é outra e plural. Mas, através desta repetição preparamo-nos para envenenar a questão do sentido e para medir o preço que Valéry teve de pagar pelo descrédito que era, até a um certo ponto e de uma certa maneira, justificado lançar sobre o valor e a autoridade do sentido. Repetição de Valéry, sem dúvida, mas o arco desta reflexão talvez não se feche. Pelo menos não chegará ao ponto em que nós o esperávamos, a sua origem, antes de aí ter deixado, afetando-se, infectando-se, com algum veneno muito pouco filosófico: esboço, por conseqüência, de uma serpente, na árvore, lançando a sua língua bifurcada, cujo veneno, ainda que vil, deixa longe a sábia cicuta!

Ressalto

Não relia Valéry havia muito tempo. Há muito tempo, estava longe de ler todo Valéry. Isso é verdade ainda hoje. Mas, retomando textos que acreditava conhecer, descobrindo outros, sobretudo nos *Cahiers*, perguntei-me naturalmente em que é que uma certa relação se tinha mudado. Onde se teria operado este deslocamento que me impedia de alguma maneira de reconhecer os locais? O que significa aqui, agora? Questão banal, arco ainda na forma deste regresso às fontes com que se preocupa a retórica dos aniversários de nascimento: Valéry cem anos

5. T. I., p. 202 ("Louanges de l'eau").

depois, Valéry para nós, Valéry presente, Valéry hoje, Valéry vivo, Valéry morto, é sempre o mesmo código. A que leis obedecem os renascimentos, as redescobertas, as ocultações também, o distanciamento ou a reavaliação de um texto que se pretende ingenuamente acreditar, fazendo fé numa assinatura ou numa instituição, que permanece o mesmo, constantemente idêntico a si? Um "*corpus*", em suma, cuja identidade a si estaria ainda menos ameaçada do que a de um corpo próprio? O que deverá ser um texto pode, por si mesmo, de qualquer modo, girar para brilhar ainda, depois de um eclipse, com uma luz diferente, num tempo que já não é o da sua fonte produtiva (não lhe será nunca contemporâneo?), em seguida repetir ainda este ressurgimento depois de várias mortes, entre outras, as do autor, e o simulacro de uma múltipla extinção? Valéry interessava-se também por este poder de regenerescência. Pensava que isso — a possibilidade de um texto (se) dar vários tempos e várias vidas — (se) calcula. Disse *isso calcula-se*: uma tal astúcia não pode maquinar-se no cérebro de um autor, muito simplesmente, salvo para o situar como uma aranha um pouco perdida num canto da sua teia, para o desvio. A teia torna-se muito depressa indiferente ao animal-fonte que pode perfeitamente morrer sem mesmo ter compreendido o que se passou. Muito tempo depois outros animais virão prender-se aos fios, especulando, para escapar-lhe, sobre o primeiro sentido do tecido, quer dizer, de uma armadilha textual cuja economia pode sempre ser abandonada a si mesma. Chama-se a isso escrita. Esta calcula-se, Valéry sabia-o, e tornando a este, a esta enorme teia encadernada que literalmente traz a sua assinatura, disse a mim próprio que ela tinha, e não só na forma dos seus *Cahiers*, mais do que um regresso assegurado, o que constitui precisamente a questão, como se vai ver. No cálculo desta economia, para que isso "ande", é a palavra de Valéry, o preço a pagar negocia-se com a morte; com o que corta a "obra" da sua fonte ("não existe nenhum autor") e imprime-lhe a partir daí uma duração de sobrevida necessariamente *discreta* e *descontínua*. Peço emprestados estes qualificativos a Valéry. Quando ele analisa o que programa a duração e o regresso de uma escrita, nunca o faz em termos de gênio, de sentido ou de força, mas de "aplicação de força"[6].

Como é que se negocia — e se dissocia — o regresso *da* fonte?

Repitamos a questão. Constituirá a fonte um tema para Valéry? Um grande número de poemas, de análises, de meditações, de notas

6. "A duração das obras é a da sua utilidade. É por isso que é descontínua. Há séculos durante os quais Virgílio não serve para nada" (t. II, p. 562). "São coisas profundamente diferentes o ter 'gênio' e fazer uma obra viável. Todos os transportes do mundo apenas são elementos *discretos*. Sem um cálculo suficientemente justo, a obra nada vale — não *anda*. Um poema excelente supõe uma imensidão de raciocínios exatos. Questão não tanto de *forças* mas de aplicação de forças. E aplicadas a quê?" (t. II, p. 566).

parecem regularmente retornar à fonte como ao seu objeto ou tema principal. Há como que um transbordar. E já esta superabundância temática, por tornar a demonstração demasiado fácil, deixa adivinhar em qualquer parte um equívoco. A recorrência anuncia aqui, e talvez sempre, que não se toca um tema, nem sobretudo um tema principal. A obstinação compulsiva que reconduz para um lugar significa que esse *topos* não pode tornar-se um tema ou a morada de uma retórica: recusa-se a qualquer apresentação, a qualquer representação. Não poderá nunca estar aí, presente, *colocado* perante um olhar, fazendo-lhe face; não constituirá nunca uma unidade presente ou escondida, um objeto ou um tema sustendo, segundo a instância ou a posição do tema, um sistema de variações, de modulações, de transformações cujo sentido ou conteúdo substancial permaneceriam em profundidade idênticos a si mesmos.

A fonte seria então aquilo que para Valéry nunca poderia ter-se tornado um tema. Se nos obstinarmos a assim considerá-la, é necessário pelo menos precisar a partir de um ângulo ou de uma obra que foi esse o tema do que se não deixa tematizar.

É que a fonte não pode reunir-se na sua unidade originária. Porque — em primeiro lugar — não possui sentido próprio.

Todavia, se uma palavra tem um sentido próprio, não será aquela?

Estamos seguros de saber o que quer dizer a palavra *fonte* antes da intervenção de todas essas metáforas cujo trabalho Valéry sublinhou.

A fonte não será a origem, o ponto de aparecimento de um curso de água, regato, ribeira, rio? Nada nos é mais familiar do que a água, e do que esta familiaridade da terra com a água que se sela aqui ou ali e se trai neste *nada de água* — incalculável sintagma — que se chama fonte: *origo fontinum*.

Mas este sentido denominado próprio só pode aparecer-nos no elemento da familiaridade se já sabemos ou acreditamos saber já, muito intimamente, muito de perto, o que pensamos quando dizemos que a fonte é a *origem* de um curso de água. Será que podíamos, sem qualquer cumplicidade imemorial com o sentido da palavra *origem*, com o sentido nu da palavra origem em geral, abordar esta origem determinada que constitui uma fonte (*origo fontium*), o nascimento de um curso de água, a sua *natureza*, quer dizer, o sentido dito *próprio* e único da palavra *fonte*? Seria, portanto, necessário que entendêssemos *já* o sentido da palavra *origem* quando ela designa outra coisa que não o brotar de um curso de água, para aceder ao que todavia nos era proposto como o próprio sentido da fonte. Seria necessário fixar, em primeiro lugar, o que *origo* quer dizer, o que é a origem ou a "fonte" em geral, o início ou o começo do que quer que seja, mesmo até o início absoluto, aparecimento separado de qualquer determinação, antes de pegar no que, todavia, permaneceria o sentido próprio da palavra *fonte*: origem de um curso de água, de partida e nada de água, locuções muito perto de virar, de modo nada fortuito, para as figuras da secura, do negativo e da separação.

Não é, portanto, de admirar se a generalidade (a origem em geral) se torna cúmplice da metaforicidade e se é pelo *tropo* que aprendemos o que é o sentido próprio, do que *se dá como* sentido próprio.

Mas em que consiste *dar-se*, e o que é o *como* quando se trata do (sentido) próprio?

O sentido próprio deriva da derivação. O sentido próprio ou o sentido primitivo (da palavra *fonte*, por exemplo) não é simplesmente a fonte mas o efeito deportado de um rodeio, retorno ou desvio. Aparece em segundo em relação aquilo a que parece dar origem, para aí medir um desvio e uma partida. A própria fonte constitui o efeito daquilo pelo que passa (como) sendo a origem. Não há direito de assimilar, como acabo de simular, o sentido próprio e o sentido primitivo. O próprio não é o primitivo e não está na fonte, eis o que Valéry nos vai dar a ler, reanimando assim de passagem o debate a que esta confusão do próprio com o primitivo deu lugar na história da retórica clássica.

Não se escutará a *própria* fonte para saber o que ela é ou o que quer dizer: em vez disso, os rodeios, alegorias, figuras, metáfora, como se quiser, nas quais foi desviada, para a perder ou para a reecontrar, o que vem sempre a dar no mesmo.

Freqüentemente designada como *fonte*, a origem absoluta tem em primeiro lugar para Valéry a forma do *eu*, do "eu mais nu", do "eu puro, elemento único e monótono do próprio estar no mundo, reencontrado, repetido por si próprio" e que "habita eternamente o nosso sentido" como "a permanência fundamental de uma consciência que nada suporta" (t. I, p. 1228). Nada no mundo, nada pelo menos que se apresente, aí como na abertura, na própria origem do mundo: não a causa da sua existência, mas a origem da sua presença, o ponto de origem pelo qual *tudo* toma sentido, aparece, perfila-se e mede-se. Tudo, quer dizer, tudo o que não é eu. O não-eu é *para* o eu, aparece como não-eu a um eu e por um eu. Tudo: quer dizer que o eu, exceção e condição de tudo o que aparece, não aparece. Nunca sendo a ela própria presente, a fonte existe mais dificilmente. Não está lá para ninguém. Porque o que Valéry chama aqui o eu puro e que os filósofos nomeiam o *eu* ou o *ego* transcendental não é a "pessoa", o eu ou a consciência empírica dos psicólogos. Fonte inominável, "inqualificável", não possui, com efeito, qualquer caráter determinável na medida em que não está no mundo e nunca se apresenta.

Valéry persegue esta desaparição incessante, antes, atormenta-a, entre outros lugares, na sua "Note et Digression" ao "Léonard": "Não é a sua querida *pessoa* que eleva a esse alto grau, na medida em que a renúncia ao pensá-la, e que a substitui no lugar do *sujeito* por esse eu inqualificável, que não tem nome, que não tem história, que já não é sensível, nem menos real que o centro de massa de um aro ou de um sistema planetário, — mas que resulta de tudo, seja o que for o tudo..." (t. I, p. 1228. Grifo de Valéry).

A fonte aqui resulta. Ter-se-ia sem dúvida *irritado* Valéry (peço-lhe de empréstimo esta palavra por razões que referirei mais tarde) ao recordar-lhe que esta proposição — a origem como resultado — é literalmente hegeliana, que se reúne à essência da dialética especulativa de que é propriamente a proposição. Hegel não a escreveu por acaso em latim (*Der Anfang ist das Resultat*) no início da grande Lógica. Em *Identidade e Diferença*, Heidegger analisa também, falando de Hegel, este *ressalto* (*resultare, resilire, resalire*) da origem no resultado da proposição fundadora no salto para trás ou no contragolpe reflexivo (*Rückprall*).

O eu puro, fonte de qualquer presença, reduz-se assim a um ponto abstrato, a uma forma pura, desprovida de qualquer densidade, de qualquer profundidade, sem caráter, sem qualidade, sem propriedade, sem duração assinalável. Esta fonte não tem, portanto, nenhum sentido próprio. Nada lhe pertence o que de si procede. Nenhuma água — que seja dela. Não tem, portanto, nome próprio. É — ela — um pronome (*eu*) tão universal e tão abstrato que não *substitui*, nem é *introduzido por* nenhum nome próprio de pessoa em particular. Pronome universal, mas de uma universalidade tão singular que permanece sempre, justamente, singular. A função desta fonte que se *nomeia eu* é efetivamente, na língua e fora da língua, a de um singular universal. No mesmo texto, Valéry descreve "a pluralidade do singular, na coexistência contraditória de durações independentes entre si — *tot capita, tot tempora* — problema comparável ao problema físico da *relatividade*, mas incomparavelmente mais difícil..." (p. 1229). Nomeia também, como que em ressonância com a *Fenomenologia do Espírito*, "o eu, o pronome universal, denominação daquilo que não tem relação com um rosto..."

Que não tem relação com um *rosto*: entenda-se tanto um sujeito particular, empiricamente determinado, como com o sistema que define o rosto, a reconsiderar mais adiante como fonte que também pode receber: os olhos, a boca, os ouvidos que (se) dão a ver, falar, entender. Este eu puro que constitui a fonte, este singular universal não corresponde ao indivíduo. "Consciência pura" sem a menor determinação psíquica ou física, "imola num momento a sua individualidade" (*ibidem*). Como a consciência transcendental descrita por Husserl, não é constituída,

não estando *no* mundo, nem por um corpo, o que é evidente, nem por uma alma. A sua essência é invulnerável, diz Husserl, ao que poderia destruir a alma. A psique constitui, com efeito, uma região do que está no mundo (totalidade do que é). Mas é o que inversamente não estando no mundo, não pertencendo à totalidade das coisas que existem que são por ela e perante ela, esta fonte nada é, quase nada. Dar-se-ia conta, se o fizesse, como o excesso de tudo o que é pode relacionar-se consigo mesmo. Relação de nada com nada, esta relação será dificilmente uma relação. Imaginai o Deus de uma teologia negativa tentando descrever-se a si mesmo, captar-se na grelha de um discurso determinante: quase se anulará. "Finalmente, esta consciência acabada sendo constrangida a definir-se para o total das coisas, e como o *excesso* do conhecimento sobre este *Todo* — ela, que para se afirmar, deve começar por negar uma infinidade de vezes uma infinidade de elementos, e por esgotar os objetos do seu poder sem esgotar este mesmo poder — ela é diferente, portanto, do nada, por mais que se queira" (t. I, p. 1224).

Inapta para receber o empréstimo de qualquer caráter, furtando-se a qualquer predicação, não se deixando atribuir qualquer propriedade, esta fonte poderá também prestar-se sem resistência às determinações mais contraditórias. Valéry reconhece-lhe, por exemplo, um certo ser, mas para lhe negar qualquer presença. Ou quase, o *quase*, imprimindo ao jogo, que desqualifica a sua tendência regular, arbitra a desqualificação, baralhando as oposições e prescrevendo qualquer pertinência ontológica. Trata-se daquilo que, "fundando de algum modo todas as categorias, *existe e não existe*" (t.I, p. 1254). Assim, este eu não é um indivíduo, é quase impessoal, quase um não-eu. Esta consciência que não pode pôr a si mesma, colocar-se face a si mesma, tornar-se para si mesma uma tese ou um tema, não se pode dizer que ela é presente por-si. Esta fonte de que não se pode constituir um tema não é, portanto, uma consciência de si, dificilmente sendo uma consciência. Não será ela, de uma certa maneira, inconsciente ou, desloquemos forçando a citação, diferente do inconsciente por mais que se queira? *Quase* um inconsciente?

A análise da consciência não está, portanto, completamente reposta. Não nos precipitemos a censurar Valéry por ter-se limitado a uma análise da consciência. Está-se longe de a ter terminado. Freud disse algures que o que é mais enigmático é finalmente a consciência.

A este eu que não é um eu, esta consciência inconsciente, este X que não tem ou que, não é propriamente nada, que não é o que é porque é puro, que é, portanto, impuro porque é puro, chamar-lhe-emos ainda uma fonte? A fonte é, e é no mundo. É portanto *para* o eu o que se chama fonte. Permanece, portanto, a metáfora deportada do eu. Mas o eu de que ela seria a metáfora sendo intrinsecamente, propriamente, impróprio, não-próprio, impuro enquanto puro, não é

nada fora das suas metáforas, nada aquém do que o transporta para fora de si mesmo e o lança no momento do seu nascimento, como o brotar irruptivo, a explosão por vezes discreta mas sempre violenta da fonte que surge, fora de si próprio. Enquanto tal, esta fonte, na pureza da sua água, está sempre disseminada longe de si própria e não tem relação consigo enquanto fonte. Se a consciência pura e o eu puro são *como* a fonte, é por não poderem regressar a si. Na perpétua e instante perda de consciência, não podem tornar-se temas nem dar lugar a definições, próprias ou impróprias, nem sequer, se se pode dizê-lo, a verdadeiros tropos. Talvez à violência dessas catacreses que Fontanier afirma constituírem "não-verdadeiras figuras".

E, todavia, *existem* efeitos de tema, de sentido, de figuras. O impossível é possível pelo abuso deste torção que ainda não é retórico, pelo que se abre e desdobra o espaço do retórico. O impossível é possível: a "fonte", por exemplo, mas também tudo o que a colocará em posição de sentido próprio segundo para lhe referir os desvios e os rodeios.

Der sich aufhebende Ursprung ou a separação da fonte

Mas como o impossível será possível? Como a fonte poder-se-ia dividir — as fontes a partir do título germinais — e, portanto, se desviar para se referir a si própria — que é, enquanto origem pura, a irreferência a si? E a partir do momento em que a fonte abre o seu processo, se inicia aí e escapa a si própria, existirá uma *primeira* metáfora de origem? Uma metáfora propriamente originária? Uma metáfora na qual a fonte perca-se menos do que em qualquer outra? Ou na qual, perdendo-se *mais*, se reúna ainda mais seguramente? Haverá nesta processão, a linguagem plotiniana impõe-se aqui, uma primeira emanação metafórica do Uno que é a fonte?

O eu "não tem relação com um rosto". O que vê e que é visto em primeiro lugar, o que (se) deixa ver, o rosto eleva, portanto, a fonte num primeiro deslocamento. Nesta primeira figura uma primeira metaforicidade põe talvez à vista o que não possui figura. Talvez, mas esperemos.

No texto ao qual me reportei, como em muitos outros, a fonte (do) — eu é freqüentemente descrita *como* um olhar, como o lugar próprio do olhar. O olho torna-se simultaneamente o desvio que abre e a substância da fonte, o ponto de partida e o nada de água. A alegoria torna-se imediatamente teatral. Tudo o que se separa da fonte acaba torna-se imediatamente teatral. Tudo o que se separa da fonte acaba torna-se, perante ela, objeto visível numa cena. Faz-lhe face por se apresentar perante ela, objeto visível numa cena. Faz-lhe face na luz tudo o que se apresenta a si própria. A presença é objetivada. E se a fonte não possui nenhum perfil por si mesma, é como um olhar

absoluto que, sempre exorbitado e lançado para o visível não pode aperceber-se ele próprio e jamais deixa a sua noite.

Impotente para se pôr em cena, a consciência pura não pode, portanto, dar-se a si mesma qualquer imagem, mas só se pode dizê-lo, isso, se através de uma imagem antiga e despercebida se já tiver feito desta consciência um olho e desta fonte uma espectadora. Para a fonte falar o que permanece interdito, seria necessário em primeiro lugar fazê-la *girar*: através de um *tropo*, dá-la a ver e dá-lo a ver. O tropo não consiste em falar mas, antes de mais, em ver. Mais precisamente: em ver o invisível, o que apenas se diz, para dizer cegamente o interdito.

É esse o sonho: "Faz sonhar ingenuamente com uma assistência invisível colocada na obscuridade de um teatro. Presença que não se pode contemplar, condenada ao espetáculo adverso, e que sente, todavia, que compõe toda esta arfante noite, invencivelmente orientada."

O invencível orienta, sempre apreendido como tal na esteira do seu inverso ocidental (*Orientem Versus*), é a fonte enquanto não pode ter mais do que um só sentido. O olho está sempre virado para o mesmo lugar, para o exterior, e tudo se refere a este oriente. Portanto, a infelicidade é a de haver um sentido, um único invencível sentido. É porque possui um sentido que a fonte não tem próprio, sentido próprio que lhe permita regressar e igualar-se a si mesma, pertencer-se. É uma espécie de natureza ou antes de Deus ameaçado, apoucado, impotente devido a sua própria originalidade e da sua independência de fonte. Quanto a esta negatividade trabalhando e inquietando pelo interior o deus gerador, um certo presidente, que deixamos ainda à margem, tinha talvez partilhado o seu saber com toda uma mística, uma teologia e um certo hegelianismo[7]. O texto sobre a cena originária prossegue:

7. Hegel: "... e esta negatividade, esta subjetividade, este Eu, a liberdade, são os princípios do mal e do sofrer. Jakob *Boehme* alcançou a *ipseidade* como a *pena* e o *tormento* (*Qual*), e como a *fonte* (*Quelle*) da natureza e do espírito" (Encyclopédie, trad. M. de Gandillac, p. 422. Cf. também n. 11). Nas suas *Lições sobre a história da filosofia depois de ter lembrado que para Boehme a negatividade trabalha e constitui a fonte, que no princípio "Deus é também* o Diabo, os dois para si", etc, Hegel escreve aqui algo que renuncio a traduzir: "*Ein Hauptbegriff ist die* Qualität. *Böhme fängt in der* Aurora (Mongenröte im Aufgang) *von den Qualitäten an. Die erste Bestimmung Böhmes, die der Qualität ist Inqualieren, Qual, Quelle. In der Aurora sagt er: Qualität ist die Beweglichkeit, Quallen (Quellen) oder Treiben eines dinges"... (Terceira Parte, Primeira Secção, B. Jakob Böhme). É neste contexto (a negatividade e a cisão no princípio, o espírito ou Deus) que deve ser lido também o "Ein sich Entzweiendes*" (um dividindo-se em dois) bem conhecido de Hegel (Cf., por exemplo, *Die Philosophie der Weltgeschichte, Allgemeine Einleitung*, II, 1 b).
A lei do próprio, a *economia* da fonte: esta apenas se produz na condição de cortar a si mesma, de se elevar na sua *própria* negatividade, mas também, *no mesmo lance*, reapropriando-se, para amortecer a sua própria morte, ressaltar, *superar-se*. Contando com a perda absoluta, quer dizer, não contando já, a economia geral não deixa de

"Nada pode nascer, perecer, ser em qualquer grau, ter um momento, um lugar, um sentido, uma figura — senão nesta *cena* definida, que os destinos circunscreveram, e que, tendo-a separado de não sei que confusão primordial, como o foram no primeiro dia as trevas separadas da luz, opuseram-se e subordinaram-na à condição de ser visto..." (t. I, p. 1124. Grifo de Valéry.)

Para que a fonte se torne, por sua vez, imagem, simultaneamente para que se comprometa numa trópica ou numa fantástica e para que apareça e se receba, para que se veja como olhar de origem, ela deve dividir-se. Por todo o lado em que o espelho intervém, de cada vez que Narciso entra em cena no texto de Valéry, a fonte apenas pode reencontrar-se como efeito de espelho se se perder duas vezes. O espelho, outro tema impossível de encontrar (mas propaga-se logo que um tema não existe), manifesta sempre esta singular operação de divisão multiplicante que transforma a origem em efeito e o todo em parte. Valéry reconheceu que a instância especular, longe de constituir o eu em sua propriedade, expropria-o imediatamente para lhe queimar, *stricto sensu*, a *etapa*. O imaginário desvanece-se aí tão depressa quanto se forma.

Olhar da figura, figura do olhar, a fonte está sempre dividida, conduzida para fora de si própria: antes do espelho ela não regressava a si própria, a sua consciência é ainda uma espécie de inconsciência. A partir do momento em que faz como Narciso, deixa de se conhecer. Deixa de se pertencer. Narciso apenas se defende da morte vivendo-a, seja porque se afasta da "venerável fonte" ("Fonte, minha fonte, água fria presente..."), seja porque se une nela no seu próprio corpo, nesse momento de "extrema existência em que o eu ama-se até a morte:

> *"Eu amo... Eu amo!... E o que é que se pode amar*
> *Senão a si mesmo?...*
> *Só a ti, ó meu corpo, meu querido corpo,*
> *Eu amo, único objeto que me defende das mortes!*
> ....
> *..."E em breve, acabarei, beijar,*
> *Este pouco que nos defende da extrema existência,*
> *Esta trêmula, frágil, e piedosa distância*
> *Entre eu próprio e a onda..."*
> ("Fragments du Narcisse", t. I, pp. 126-127-129, 130.)

---

passar na economia restrita da fonte para deixar-se aí circundar. Eis-nos uma vez mais reduzidos à astúcia inexpugnável da *Aufhebung*, incessantemente interrogada, nestas margens, com Hegel, segundo o seu texto, contra o seu texto, na sua orla ou seu limite interior: este exterior absoluto que já não se deixa internar. Somos reconduzidos à questão da disseminação: a semente deixar-se-á superar? A separação que corta a fonte deixar-se-á pensar como superação de si própria? E como ler em geral o que Hegel diz da criança: "*Der sich aufhebende Ursprung*" (*Realphilosophie d'Iena*) ou "*Trennung von dem Ursprung*" (*Fenomenologia do Espírito*)?

Perante este rodeio ameaçador da fonte, submetido à contradição do apotropaico, o desejo não pode ser simples. Implacável quando analisa a divisão mortal, Valéry é também inalterável na sua sede da origem: em que desemboca a própria análise, se esta apenas se decompõe remontando ao princípio.

Se a fonte não pode guardar-se, ver-se, apresentar-se a si própria à luz do dia, talvez se deixe a fonte regressar a si mesma: segundo um outro rodeio, uma outra alegoria da origem, um outro circuito *mítico* de si para si. "No começo era a fábula."

Narciso fala. O poema que tem esse título diz também "a voz das fontes" e o grito "aos ecos". Não me vejo, dizia a fonte. Mas dí-lo e ouve-se então. Eu digo que não me vejo. Ouço-me a dizê-lo. Eu digo-me que não me vejo. Eu digo-me... tornando-me talvez eu próprio entre o meu complemento direto e o meu complemento indireto, reunindo nesta operação, virtualmente em preparação, o sujeito, o objeto, o interlocutor — eu, ele, tu. Eu — marco a divisão.

Conhece-se menos bem, porque Valéry debruçou-se sobre isso sobretudo nos *Cahiers*, todas as análises reservadas à voz, à voz da origem, à origem da voz. Esta escuta-se próximo do local em que soa, parece passar-se do desvio para a exterioridade do espelho ou da água, do mundo, para se refletir imediatamente ela própria, na íntima instantaneidade da ressonância. Não retirará, este eco imediato, Narciso da morte a que se expunha? Se o olhar falha em instituir-se como origem, não poderá a voz produzir-se, sair de si própria permanecendo ou regressando a si própria, sem desvio, sem órgão, no foro interno do que proponho que se chame "escutar-se falar"? A fala seria então a troca autêntica da fonte consigo própria. Dir-se-á que a voz é, finalmente, a fonte? O que ela diz à fonte? O que deixa a fonte dizer-se? Ou inversamente o que produz apenas um efeito de fonte? E o que quererá dizer tal *efeito*? É preciso ainda esperar.

Pertence à própria estrutura da fala o poder ser ou parecer ser imediatamente sensível a partir da fonte. A aparência não é aqui um acidente. Pertence à própria produção da fala. Entre o que eu digo e o que me escuto a dizer, não há nenhuma exterioridade, nenhuma alteridade, nem sequer a do espelho, parece interpor-se. O mutismo e a surdez implicam-se, nada aí de fortuito. Então, a fala interior, não proferida, não seria já um acontecimento contingente, produzindo-se por vezes aqui ou ali: é a condição da própria fala. A voz pode, portanto, parece, completar este regresso circular da origem para si própria. Ela franqueia, no círculo, este interdito que fazia o olhar cego ao olhar. O verdadeiro círculo, o círculo da verdade, seria, portanto, sempre um efeito da fala. E este círculo autônomo do escutar-falar, fenômeno em

aparência muito factual que se poderia explicar sempre pela conformação anatômica de um animal no mundo (mas que produz, se se quiser seguir-lhe a conseqüência, até ao conceito de uma origem do mundo, desqualificando assim a pretensa empiricidade regional da explicação "fisiológica"), Valéry reconheceu-lhe a sua grande importância, melhor, sem dúvida, que qualquer filósofo da tradição o teria feito, melhor do que Husserl[8], melhor do que Hegel que tinha todavia descrito a vibração fônica como o elemento da temporalidade, da subjetividade, da interiorização e da idealização em geral, com tudo o que com isso se deixa entender, sistematicamente, no círculo da dialética especulativa.

Mas, como a fonte lúcida, a fonte sonora apenas pode tentar reunir-se ao diferenciar-se, dividir, diferir sem fim. Simplesmente o logro da reaproximação torna-se desta feita mais interior, mais tortuoso, mais fatal. Valéry, verificá-lo-emos num instante, terá descrito este movimento que remonta à fonte e que lhe desvia ou simultaneamente lhe interdiz a fonte. Esta ocupa então uma outra posição: não é apenas aquilo para o qual o movimento se esvai, aquilo que, algures, se furta, sempre um pouco mais adiante, à nossa alçada. Nasce deste próprio furtar-se, como uma miragem situada, um sítio inscrito num campo inorientado. Não é nada antes da procura, apenas um efeito produzido pela estrutura de um movimento. A fonte não é, portanto, a origem, nem à partida nem à chegada. Valéry marca na fala simultaneamente o círculo do escutar-falar, o logro da fonte reunida e a lei que faz desse regresso a si um efeito. Um efeito: simultaneamente a derivação do que não é *causa sui* e a ilusão, a armadilha ou o jogo da aparência.

Entre outros, eis três fragmentos dos *Cahiers*:

"O lingüístico
Eu é um elemento de linguagem ligado à própria fala. Qualquer fala tem a sua origem que é um Eu. Este Eu é o de X se X dá e recebe esta fala, e recebendo-a reconhece-se como fonte, isto é, simultaneamente um objeto entre os objetos e um não objeto, um espaço ou mundo de objetos.

'Eu, Tu, Ele, este triângulo — Trindade! três papéis da mesma relação com o verbo, Boca, ouvido, coisa.' (C. 11, p. 604, 1926). Uma seqüência muito enigmática de 1910 propunha, ao tratar do 'crente' que 'crê crer', a fórmula sem dúvida mais eficaz para qualquer desvio da fonte: 'Assim, mudar de 3 para 4 a Trindade' (t. II, p. 574).

Neste regresso do círculo fônico, a fonte só aparece como tal neste momento, que já não é um momento, este segundo dificilmente segundo do instante emissão em que a origem se dá a receber o que

8. Cf. Michel Lechantre, *L'hiéroglyphe intérieur*, M.L.N., 1972.

produz. A fonte recebe, recebe-se, interrompe a circulação apenas para saturar. O círculo disjuntar-se-á apenas no desvio no fundo indefinível, dificilmente provável, entre uma voz do interior e uma voz efetivamente proferida? Esse desvio permanece, com efeito, inalcançável em termos lingüísticos, poéticos ou fenomenológicos. Nem na forma nem no conteúdo de um enunciado poderíamos assinalar como diferença intrínseca entre a frase que pronuncio aqui, agora, em voz dita alta, que regressará em breve ao silêncio de que procede, muito baixo na minha voz ou sobre a minha página, e a *mesma* frase retida num foro interior, o meu, o vosso. Os dois acontecimentos são tão diferentes quanto possível enquanto acontecimentos, mas na descrição qualitativa dos acontecimentos, na determinação dos seus traços predicativos, forma ou conteúdo, o princípio de discernibilidade, de conceito da diferença escapa-nos. Como o desvio disjuntando o círculo, uma certa tangência parece aqui simultaneamente nula e infinita. Outra nota dos *Cahiers*, quanto ao *nada de fonte*: "... nada de 'eu' sem 'tu'. Cada um o seu Outro que é o seu Mesmo. Ou o *Eu é dois* — por definição. Se existe *voz* existe o ouvido. Interiormente existe a voz, não existe vista de quem fale. E quem descreverá, definirá a *diferença* que existe *entre esta mesma frase que se diz e não se pronuncia*, e esta *mesma frase sonante no ar*. Esta identidade e esta diferença constituirão um dos segredos essenciais da natureza do espírito — e quem a assinalou? Quem a 'põe em evidência'? O mesmo para a visão. Creio que a relação dessas possibilidades de efeito duplo está no poder de mobilidade, sobre o qual jamais se meditará o bastante. É nele que habita o mistério do tempo, isto é, a existência do que não é. Potencial e inatual." (C. 22, p. 304, 1939. Grifo de Valéry.)

Pouco tempo depois, sempre deslocando mas seguindo, a serpente ainda esboçada sob a forma de círculos desenhados à margem, a mão de Valéry: "Nada de mais espantoso que esta fala 'interior', que se estende sem qualquer ruído e se articula sem movimento. Como em circuito fechado. Tudo chega a explicar-se e a debater-se no círculo semelhante à serpente que morde a cauda. Por vezes o arco rompe-se e emite a fala interna. Por vezes a comunicação do nascente e do nascido é regular, em regime, e a distinção não se faz sentir. Por vezes a comunicação é apenas retardada e o circuito interno serve de preparação para um circuito de *intenção externa*: depois há a emissão à escolha." (C. 24, p. 99, 1940).

A diferença entre fala interna e fala externa ultrapassa, portanto, o entendimento. Nenhum conceito pode dela apoderar-se. A sua reserva é quase inaudita — e com que ouvido é que se escutaria? — em todo o caso indescritível. Trinta anos antes: "Como escrever racionalmente

esta diferença singular?" (C. 3, p. 483, 1905)[9]. Como escrevê-la, com efeito, se a escrita, a fonética sobretudo, tem justamente por função restituir a fala ao regime interior, fazer de modo que a fala efetivamente proferida não seja no seu acontecimento apenas o acidente perdido para a leitura? O regime, o estar "em regime" parece, com efeito, assegurar a comunicação "normal" da fonte consigo própria, circulando assim regularmente entre o acontecimento externo e o acontecimento interno, conferindo à origem o aparecer invisível, o estar calma ao pé de si que o olhar se viu recusar.

Ora, aqui, de novo, Valéry sublinha uma diferença cortante: não na prolação externa que viria por acidente interromper o círculo, mas já no regresso a si do circuito: "Quem fala, quem escuta [na fala interior]? Não é de fato o mesmo... A existência desta fala de si para si é sinal de um *corte*" (C. 7, p. 615, 1920). O círculo gira para anular o corte e, portanto, no mesmo lance, sem o saber, significá-lo. A serpente morde a sua cauda, isso não implica sobretudo que ela se reúna finalmente sem custos nesta auto-felação de que, em verdade, estamos sempre a falar.

Cortada quer do fim quer da origem, a fonte é apenas um efeito de "reação" ou, se se preferir, de revolução, num sistema que nunca lhe terá obedecido. "*Eu me falo.* A ação assim formulada sugere uma distinção. E, com efeito, o que um diz (ou mostra) ao outro eu, ensina-lhe qualquer coisa — ou antes, excita uma reação — que se torna origem." (C. 15, p. 193, 1931). Mais cedo: "As relações do Eu e

9. "A fala externa só difere da secreta pelas funções que se associam e se coordenam com ela — embotamento da sua inércia e das suas resistências passivas, mas submissão ao seu mundo mais árduo e sólido — mais ligado. Qualquer fala exterior reduz-se a uma fala interior ao executar essas funções auxiliares: O é uma projeção. Mas inversamente toda fala interior não pode tornar-se exterior" (*ibidem*). Sobre a relação boca/ouvido, cf. entre outros fragmentos, o de C. 24, p. 107, 1940 (Valéry fá-lo acompanhar de um esquema) e o trabalho já citado de M. Lechantre.
O *Calepin d'un poète*, que reúne um formalismo extremo e um "materialismo verbal" (t. I, p. 1456), analisa também o poético a partir do mesmo funcionamento. Por exemplo: "Assim o poeta em função é uma expectativa.... Restitui o que desejava. Restitui *quase-mecanismos que sejam capazes de fornecer-lhe energia que lhe custaram e mesmo mais* (porque aqui os princípios são em aparência violados). *O seu ouvido lhe fala.*
Esperamos a palavra inesperada — e que não pode ser prevista, mas esperada. Somos os primeiros a escutá-la.
Escutar? Mas trata-se de *falar*. Só se compreende a coisa escutada se se diz a si mesma através de uma outra causa.
Falar é escutar.
Trata-se, portanto, de uma atenção de *dupla entrada*. O estado de poder produzir o que é percebido é suscetível de mais ou de menos, devido ao número de funções elementares em jogo. ... Tem-se a idéia de um aparelho reversível como telefone, ou dínamo..." (Ver também a seqüência, t. I, p. 1448).

do eu. Se eu *me digo* qualquer coisa, o que eu digo age sobre a seqüência e modifica o que eu me direi — torna-se origem..." (C. 12, p. 692, 1928).

A fonte ao *tornar-se* — é inteligível — o tempo abre-se como este atraso da origem sobre si mesma. Não é outra coisa. "O que vem ao "espírito" — aos lábios — modifica-te a ti mesmo em regresso. O que acabas de emitir, emite em direção a ti, e o que tu produziste fecunda-te. Ao dizeres determinada coisa sem o ter previsto, tu a vês como um fato estranho, uma *origem* em relação a ti mesmo..." (C. 12, p. 224, 1926). E noutro lugar: "Somos feitos de dois momentos, e como *atraso* de uma "coisa" sobre si mesma." ("Mauvaises pensées et autres", t. II, p. 885, grifo de Valéry.)

Dispomos aqui, como paradigma, de todos os movimentos pelos quais Valéry pôde *perseguir* a fonte. E, devido à própria razão que acabamos de analisar, já não temos que decidir se este paradigma é uma origem e um modelo ou um exemplo entre outros. Perseguir, envolver-se na pista onde se flecha o vivo para a morte, é sem dúvida repetir sem fim o indestrutível desejo que regressa à fonte como à cumplicidade ou à implicidade da vida e da morte. Na pureza da fonte o vivo é o morto. Mas perseguir é também levantar a ilusão, investigar todas as questões e todos os conceitos da origem. É revelar à fonte o desvio de uma diferença alterante.

Entre outros, três fragmentos dos *Cahiers*: "Que o céu vos preserve das questões da origem." (C. 21, p. 275, 1938.) "Nós não somos origens mas a ilusão do ser está conosco." (C. 8, p. 895, 1922.) "Alguns vão muito longe na *origem* — que é coincidência da *presença* e do acontecimento inicial — e tentam neste desvio encontrar o *ouro*, o *diamante*." (C. 15, p. 526, 1931-1932. Grifo de Valéry.)

Nada de filosofia — a escrita

A origem, coincidência da presença e do acontecimento inicial. Talvez deixe-me guiar agora pela questão assim enunciada: poder-se-á dissociar o "acontecimento inicial" da presença? Poder-se-á conceber um acontecimento inicial sem presença, um valor de *primeira vez* que já se não possa pensar sob a forma ou a categoria de presença? Seria isso mesmo impossível? E, então, impossível por que, para quem, segundo que espaço?

Trata-se aqui *da filosofia*.

Valéry dispõe toda a sua leitura da história da filosofia segundo esta armadilha. O filósofo — é este de que fala Valéry e que ele interpela, mais do que à filosofia — é aquele que se esgota em vãs questões de

origem: ilusão simultaneamente transcendental e natural, natural na medida em que regressa inevitavelmente ao oriente, à "natureza", ao nascimento, à fonte. Por todo o lado em que a natureza intervém no discurso filosófico, quer dizer, por todo o lado, Valéry atormenta-a com apóstrofes irônicas que nunca a apanham só mas com todo o cortejo de distinções ou de posições que ela ativa e ordena [10].

Desenhemos num esquema esta solicitação crítica do discurso filosófico. Ela insiste sempre numa crise de origem.

Valéry lembra ao filósofo que a filosofia se escreve. E que o filósofo só é filósofo enquanto disso se esquece.

A filosofia escreve-se, isso traz consigo pelo menos três conseqüências.

Imediatamente, em primeiro lugar, uma ruptura com o regime circular do escutar-se-falar, com esta presença a si do sentido numa fonte cuja verdade recorre a si própria continuamente. Irreversivelmente qualquer coisa se perde, na escrita, desta presença do sentido, desta verdade que é todavia o grande, o único tema do filósofo. Ora, o filósofo escreve contra a escrita, escreve para reparar a perda da escrita, esquecendo e negando com isso mesmo, ao fazê-lo, o que faz com a sua própria mão. É necessário manter reunidos estes dois gestos. Desconhecendo-se um ao outro, cooperam, a partir do momento que se interprete a escrita como o faz Valéry neste contexto. O filósofo escreve para se manter no círculo logocêntrico. Mas também para reconstituí-lo, para interiorizar uma presença contínua e ideal que ele sabe, consciente ou inconscientemente, pouco importa, na medida em que lhe sofre de qualquer maneira o efeito, que *já* foi rompida na própria voz. A descontinuidade, a demora, a heterogeneidade, a alteridade trabalhando já a voz, produzindo-a desde o seu primeiro sopro como sistema de traços diferenciais, numa escrita sem ainda o ser. A escrita filosófica vem então, literalmente, colmatar esta brecha, fechar a comporta e sonhar a virgem continuidade.

Daí o argumento aparentemente paradoxal de Valéry que opõe o contínuo da escrita, ou antes, do gráfico, ao descontínuo da fala. O filósofo entende regressar à proximidade da fonte falante, murmurando, antes, a sua fala interior, e negar que escreve. Espantado com a diferença no escutar-se-falar, com a escrita na fala, ele escreve — na página — para apagar, para esquecer que, quando fala, o mal da cifra está já no germe. "Mas a natureza da linguagem é completamente contrária ao feliz sucesso desse grande esforço a que todos os filósofos se alcandoraram. Os mais possantes consumiram-se na tentativa de *fazer falar o seu*

10. Cf. por exemplo, *Orientem Versus*, t. II, p. 1040 ss. e t. II, p. 572.

pensamento. Foi em vão que eles criaram ou transfiguraram determinadas palavras; não conseguiram transmitir-nos os seus estados. Quer se trate das Idéias, da *Dinamis*, do Ser, do Noema, do Cogito ou do eu, são *cifras*, unicamente determinadas por um contexto, e é, portanto, através de uma espécie de criação pessoal que o seu leitor, como acontece ao leitor de poetas, dá força de vida a obras em que o discurso vulgar não conseguiu exprimir, coisas que os homens não podem trocar entre si, e que não existem no meio em que a fala soa" (t. I, pp. 1264-1265).

Estas cifras filosóficas formalizam a língua natural e tendem a unir, pelo contrário da sua formalidade convencional, uma espécie de cadeia de segurança, de plenitude quase contínua que as faz por vezes assemelhar-se à própria coisa. Tendem a apagar as rupturas, as separações que trabalham a fala e a escrita naquilo que se chama a "língua natural" que é também, já, uma organização diastêmica, um sistema de signos "arbitrários", em todo o caso discretos e diacríticos. Ora, a lei paradoxal que Valéry soube reconhecer, é que quanto mais o gráfico se formaliza, mais se naturaliza. Enquanto artista da forma, que é aos olhos de Valéry, o filósofo sonha ainda com a natureza. Poder-se-ia aqui desenvolver o motivo de uma crítica da ilusão formalista que complicaria um pouco o que muitas vezes se considera como o formalismo de Valéry. A complicação refere-se ao fato de que a formalidade, longe de se lhe *opor* simplesmente, produz e destrói *simultaneamente* a ilusão naturalista, "originista". Sempre insuficientemente formalizada, ainda demasiado embaraçada na língua natural, na sua imprecisão, nos seus equívocos, na sua metaforicidade, a escrita filosófica não suporta a comparação com o seu modelo: o rigor, a exatidão unívoca de uma língua puramente formal. Valéry acaba de evocar o esforço do filósofo consumindo-se no fazer *falar o seu pensamento*: "Acontece, hoje, num certo número de casos muito especiais, todas as expressões através de signos arbitrariamente instituídos serem substituídos por traços das próprias coisas, ou por transposições ou inscrições que delas derivam diretamente. A grande invenção de tornar sensíveis aos olhos e como que legíveis à vista incorporou-se ao conhecimento, e *duplica* de algum modo o mundo da experiência de um mundo visível de curvas, de superfícies, de diagramas que transpõem as propriedades para figuras que, seguindo-lhe com os olhos as inflexões, experimentamos, pela consciência deste movimento, o sentimento das vicissitudes de uma grandeza. O *gráfico* é capaz do contínuo de que a fala é incapaz; levando-lhe a melhor em evidência e em precisão. É ela, sem dúvida, que lhe ordena o existir, que lhe dá um sentido, que o interpreta; mas já não é por ela que o ato de posse mental é consumado. Vê-se constituir pouco a pouco uma espécie de ideografia das relações figuradas entre qualidades e quantidades, linguagem

que tem como gramática um conjunto de convenções preliminares (escalas, eixos, redes etc)..." (t. I, pp. 1266-1267) [11].

A filosofia escreve-se, segunda conseqüência, deve, portanto, contar com a instância formal, contar com a forma e não poder subtrair-se-lhe. "Disse um dia diante dos filósofos: a filosofia é uma questão de forma" [12].

Uma tarefa é então prescrita: estudar o texto filosófico na sua estrutura formal, na sua organização retórica, na sua especificidade e diversidade dos seus tipos textuais, nos seus modelos de exposição e de produção — para além daquilo que outrora se chamava os gêneros — no espaço também das suas encenações e numa sintaxe que não seja apenas a articulação dos seus significados, das suas referências ao ser ou à verdade, mas a ordenação dos seus processos e de tudo o que aí se investiu. Em suma, considerar também a filosofia como "um gênero literário particular", extraindo da reserva de uma língua, arranjando, forçando ou desviando um conjunto de recursos trópicos [13] mais antigos

11. "O vocabulário filosófico vulgar oferece-me esse vício de afetar necessariamente as aparências de uma linguagem técnica, ao passo que as definições verdadeiramente precisas não lhe faltam necessariamente menos, — porque não trata de definições precisas mas de definições *instrumentais* (quer dizer, que se reduzem a atos, como o de mostrar um objeto ou executar uma operação). É impossível assegurar que sentidos únicos, uniformes e constantes, correspondam a palavras como *razão, universo, causa, matéria ou idéia*. Resulta daí freqüentemente que qualquer esforço para precisar a significação desses termos acaba por introduzir, sob o mesmo nome, um novo objeto de pensamento *que se opõe ao primitivo na medida em que é novo*" (t. I, p. 874).
12. "Eu queria falar dos filósofos — e aos filósofos."
"Queria mostrar que lhes seria infinitamente proveitoso praticar esta laboriosa poesia que insensivelmente conduz a estudar as combinações das palavras, não tanto pela conformidade das significações desses agrupamentos com uma idéia ou pensamento que se toma como devendo ser *exprimido* como, ao contrário, pelos seus efeitos uma vez formados entre aqueles que se escolhe".
"Em geral, tenta-se 'exprimir o seu pensamento', quer dizer, passar de uma forma *impura* e misturada de todos os meios do espírito, a uma forma *pura*, quer dizer, apenas verbal, e organizada, que se reduz a um sistema de atos, ou de contrastes conciliados".
"Mas a arte poética conduz singularmente a encarar as formas puras em si mesmas" (t. I, p. 1451).
Sobre a escrita e a aranha filosóficas, cf. também "Mon Faust" (t. II, p. 366).
13. "Mas a literatura até aqui pouco considerou, que eu saiba, este tesouro imenso de temas e situações... Que fazer destes termos que se não podem precisar sem os recriar? *Pensamento*, próprio *espírito, razão, inteligência, compreensão, intuição* ou *inspiração*? ... Cada um destes nomes é alternadamente um meio e um fim, um problema e um resolvente, um estado e uma idéia; e cada um deles, em cada um de nós, é suficiente e insuficiente, segundo a função que a circunstância lhe oferece. Sabeis então que o filósofo se faz poeta, e muitas vezes grande poeta: pede-nos a metáfora, e, através de magníficas imagens que lhe devemos enviar, ele convoca toda a natureza à expressão do seu profundo pensamento".

do que a filosofia. Estamos aqui muito próximos de Nietzsche mas não nos precipitemos a comparar: "No que é que se tornaria a [filosofia], quando, pressionada, atravessada, surpreendida a cada instante pela furiosa atividade das ciências físicas, encontrando-se por outro lado, ameaçada nos seus hábitos mais antigos, mais tenazes (e talvez os menos lamentáveis), pelos trabalhos lentos e minuciosos dos filólogos e dos lingüistas? Em que é que se tornaria: *Eu penso*, e no que se tornaria: *Eu sou*? Em que é que se tornaria, ou em que é que se retornaria, este verbo nulo e misterioso, este verbo SER, que fez uma tão grande carreira no vazio? Artistas muito sutis extraíram destas humildes sílabas, cujo desvanecimento ou usura dos seus primeiros sentidos permitiram a estranha fortuna, um infinito de perguntas e respostas.

"*Se, portanto, não se tiver em consideração os nossos hábitos de pensamento* para se reduzir ao que mostra um olhar atual sobre o estado das coisas do espírito, observa-se facilmente que a filosofia, definida pela sua obra que é *obra escrita*, é objetivamente um gênero literário particular..., é preciso que não o arrumemos muito longe da poesia..."

"Mas esses artistas de que falava desconhecem-se e não o querem ser. A sua arte, sem dúvida, não é como é a dos poetas, a arte de abusar da ressonância das palavras; especula sobre uma espécie de fé na existência de um valor absoluto e isolável dos seus sentidos. *O que é a realidade?* pergunta-se o filósofo; e *o que é a liberdade?* Põe-se na posição de ignorar a origem simultaneamente metafórica, social, estatística desses nomes, cujo deslize para os sentidos indefiníveis lhe vai permitir fazer produzir no seu espírito combinações mais profundas e mais delicadas" (t. I, pp. 1255-1256) [14].

Talvez pudesse anunciar mais adiante em que é que a necessidade crítica desta estética, deste formalismo ou deste convencionalismo, se a tomássemos em consideração de outro modo que não por insistência controlada e reação estratégica calculada, correria o risco de reconduzir-nos tão seguramente para os lugares em questão.

A filosofia escreve-se — terceira conseqüência — desde que as suas operações e as suas formas não sejam lá apenas orientadas e vigiadas pela lei do sentido, do pensamento e do ser, na verdade que fala para dizer Eu próximo da fonte ou do poço.

Descartes é aqui exemplar tanto deste objetivo como do seu simulacro. Valéry não cessa de o interrogar, não o deixa nunca; e se a

"O poeta não é tão feliz nas suas tentativas da operação recíproca" (t. I, p. 797).
"Filosofia reduz-se a uma lógica e a uma retórica ou poética". (C. 8, p. 911, 1922) (Cf. também "Léonard et les philosophes" no seu conjunto) (t. I, p. 1234 ss.).
14. Cf. também t. I, p. 1453; e, sobre a prosa como apagamento da metáfora, p. 1450.

sua leitura pode parecer pelo menos desigual aos historiadores da filosofia, esta não era imprevisível para Valéry que antecipadamente a interpretou. Inquietar-nos-emos um pouco.

Qual será a operação do Eu no Cogito? Certificar-se da fonte na certeza de uma presença a si invencível, nem que seja na figura — sempre paternal, como nos diz Freud — do diabo. Um *poder* ganha-se desta feita [15] no decurso de um movimento de grande estilo e corre o risco de se enunciar e de se escrever. Valéry sugere rapidamente que a "verdade" é a última preocupação de Descartes. As palavras "verdade" e "realidade" estão mais uma vez entre aspas, avançando como efeitos de linguagem e simples citações. Mas se o "Eu penso, logo existo" "não possui nenhum sentido" [16], logo *a fortiori* nenhuma verdade, há "um valor muito grande", e como o estilo "muito característico do próprio homem". Este valor é um ato de violência, uma afirmação quase arbitrária de ordenação através do exercício do estilo, a impressão egoísta de uma forma, o estratagema de uma encenação suficientemente poderosa para se fazer passar por verdade, ligando-se menos à verdade do que esta se estende como uma armadilha em que gerações de fetichistas servis se deixarão apanhar reconhecendo no mesmo lance a lei do mestre, do eu René Descartes.

Valéry sublinha o estilo: "Está aí o que eu creio ver no *Cogito*. Nem silogismo nem mesmo significação à letra; mas um ato reflexo do homem, ou mais exatamente o explodir de um ato, de uma violência. Existe num pensador desta potência uma política interior e exterior do pensamento, e constrói uma razão de estado contra a qual nada prevalece...

15. No outro lado, a filosofia é precisamente considerada como a perda do poder; pelo menos não consegue chegar "à instituição de qualquer poder" (t. I, p. 1256).

16. "Vou aqui arriscar-me bastante. Digo que se pode considerá-la sob um ponto de vista completamente diferente e pretender que esta breve e forte expressão da personalidade do autor *não possui qualquer sentido*. Mas digo também que possui *um grande valor*, muito característico do próprio homem.
"Afirmo que *Cogito ergo sum* não possui qualquer sentido, porque esta pequena palavra *sum* não possui qualquer sentido. Ninguém tem nem pode ter a idéia ou a necessidade de dizer: "Eu sou", a menos que seja tomado por morto, e tenha de protestar que o não está; dir-se-ia ainda: Eu estou vivo. Mas bastaria um grito ou um simples movimento. Não: "Eu sou" nada pode ensinar a alguém e não responde a qualquer questão inteligível. Mas esta palavra responde aqui a outra coisa que explicarei imediatamente. Aliás, que sentido atribuir a uma proposição cuja negatividade exprimiria o conteúdo assim como ela própria? Se o "Eu sou" diz o que quer que seja, o "Eu não sou" não nos diz mais nem menos" (p. 825, cf. também p. 389). No *Discours aux Chirurgiens* (t. I, p. 916) Valéry avança a fórmula "Ora penso e ora sou".
Propus noutro lugar uma interpretação de equivalência "Eu sou": "eu estou vivo": "eu estou morto". Conduzida por um ponto de vista completamente diferente, esta interpretação, parece-me cruzar, todavia, a de Valéry. Cf. *La voix et le phénomène*, pp. 60 e 108.

Nunca, até ele, filósofo algum se tinha tão deliberadamente exposto no teatro do seu pensamento, arriscando-se, ousando o *Eu* ao longo de páginas inteiras; e como ele o faz sobretudo, e num estilo admirável, quando redige as suas *Meditações*... Acabo de dizer: estilo admirável..." (t. I, p. 825).

Valéry associa o estilo mais adiante — e algures — ao timbre da voz. Descartes, só pode afirmar estender a sua ordenação, ao "arriscar-se", ao expor-se num teatro, pondo-se em cena e em jogo, "ao ousar o *Eu*". E chega aí a partir do *estilo* da sua escrita e do *timbre* da sua voz.

Como reunir estas proposições? Dir-se-á que Descartes conseguiu, pelo inimitável do seu texto (timbre e estilo), impor a fonte, restituir esta presença da origem tão impiedosamente desviada pelo jogo da significação?

De modo nenhum, e é esse o risco do pôr em jogo. Para o compreender, é necessário recordar que os conceitos de estilo e de timbre têm uma rigorosa definição nas análises de Valéry. O timbre de voz marca a sua insubstituível qualidade de acontecimento de linguagem. Importa mais, a este título, que a *forma* dos signos e o *conteúdo* dos sentidos. Nunca se resume a eles em todo o caso, a forma e o conteúdo têm pelo menos em comum o poder ser repetidos, imitados na sua identidade de objeto, isto é, na sua idealidade. ("Portanto, quanto a vós, basta-me ver-vos falar, escutar o vosso timbre e as vossas modelações de voz. A maneira de falar diz mais do que o que se diz... O fundo não tem qualquer importância... essencial. — É curioso. É uma teoria da poesia" (t. II, p. 273). Numerosas notas dos *Cahiers* confirmá-lo-iam. Ao recusar-se à substituição, o timbre não será da ordem do acontecimento puro, a presença singular, o próprio surgir da fonte? E o estilo não será na escrita o equivalente desta vibração única? *Se existe* um acontecimento literário, inscreve-se pelo estilo. "A literatura, o estilo — é através da escrita que suprirá a ausência do autor, o silêncio do ausente, a inércia da coisa escrita." (C. 12, p. 10, 1926). Esta proposição e outras [17] da mesma proveniência parecem extremamente clássicas e sem dúvida que o são até certo ponto: o estilo, substituindo o timbre, tende a repetir o acontecimento de pura presença, a singularidade da fonte presente ao que produz, supondo ainda que a unidade de um timbre — na medida em que é identificável — nunca possui a pureza de um acontecimento. Mas, se o estilo substitui o timbre, nada pode, parece, substituir a sua troca única, nada pode repetir o puro acontecimento que, se pelo menos existe alguma coisa como a pureza de um estilo e de um timbre, o que para mim permanece apenas uma hipótese, constituem.

17. Sobre a voz, escrita e literatura, cf. também t. II, p. 549.

Mas, se existe um timbre e um estilo, concluir-se-á por isso que a fonte *se apresenta* aqui?

Não. E é por isso que o *Eu* aí se perde, ou em todo o caso se expõe na operação de ordenação. O timbre da minha voz, o estilo da minha escrita, constitui o que para (um) eu não terá nunca sido presente. Não escuto nem reconheço o timbre da minha voz. Se o meu estilo se marca, é apenas sobre uma face que me permanece invisível, ilegível. Nada de *speculum*: aí sou cego ao meu estilo, surdo ao mais *espontâneo* da minha voz. É, para retomar a fórmula inscrita mais atrás e desviá-la para uma monstruosidade lexicográfica, o surto da fonte[18]. O espontâneo só pode surgir como começo puro do acontecimento na condição de não *se apresentar* a si mesmo, nesta condição de passividade inconcebível e irrelevável onde nada pode apresentar-se a si mesmo. Requeremos aqui uma lógica paradoxal do acontecimento como *fonte que não pode apresentar-se, regressar a si*. O valor do acontecimento é talvez indissociável do de presença, permanece com todo o rigor incompatível com o de presença a si.

O acontecimento e o regime do outro: o timbre

Escutar-se é a experiência mais normal e mais impossível. Poder-se-ia concluir, em primeiro lugar, que a fonte é sempre outra e que o que se escuta, não se escutando por si mesmo, vem sempre de algures, do exterior e de longe. O artifício do eu, da consciência como escutar-se-falar consistiria em sonhar uma operação de ordenação ideal,

18. Uma vez mais é preciso, portanto, dissociar o valor de origem do valor de fonte. "É preciso remontar à *fonte* — que não é a *origem*. A *origem* é, no total, *imaginária*. A *fonte* é o fato aquém do qual o imaginário se propõe: a água brota aí. Abaixo disso, não sei o que é que acontece?" (C. 23, p. 592, 1940).
Abaixo disso não sei o que acontece. Sem poder seguir-lhe aqui todas as implicações, assinalemos o que, no tropo, retém e deixa aflorar o mais estranho sob o mais familiar (*heimlich/unheimlich*). Dois exemplos, eles próprios citados como exemplos: 1. "Quando, ao pretender explicar a geração das operações da alma, dizeis, Monsenhor, que tomam à sua fonte na sensação, e que a atenção se lança na comparação, a comparação no juízo etc; comparais todas essas operações a ribeiras, e essas palavras *fonte* e *lançar* são *tropos*, que traduzem o vosso pensamento de uma maneira sensível. Empregamos esta linguagem em todas as ocasiões que se apresentam, e experimentais todos os dias como é própria para vos esclarecer". (Condillac, *De l'art d'écrire*, L. II, c. VI). Ter-se-á notado, entre outras coisas, que a fonte é aqui um *tropo* e uma comparação que é possível, não na fonte das operações, mas num momento ele próprio determinado, derivado do seu trajeto (do comparado): a comparação. 2. Comparai: "Os Zecks são todos '*heimlich*'. Que entendeis por *heimlich*? — 'Ora bem... são para mim um efeito de uma fonte enterrada (*zugegrabenen Brunnen*) ou de uma poça de água seca. Não se pode passar por cima sem ter sempre a impressão que a água poderia um dia fazer aí uma reaparição". Chamamos a isso o "*unheimlich*"." Freud, *Das Unheimliche*, G.W. XII, p. 234.

idealizante, transformando a heteroafetação em autoafetação, a heteronomia em autonomia. Neste processo de apropriação instalar-se-ia de alguma maneira um "regime" de alucinação normal. Quando eu falo a mim sem mover a língua e os lábios, creio escutar-me, agora que a fonte é outra; ou creio que nós somos dois, agora que tudo se passa "em mim". Escorada por uma história muito antiga, atravessando todas as reservas da relação a si (chupadela, masturbação, tocante/tocado etc), esta possibilidade de dupla alucinação "normal" permite-me dar-me a escutar o que desejo escutar, acreditar na espontaneidade deste poder que existe em toda a gente para se dar prazer. Valéry leu aí talvez a essência do poder poético. O "Calepin d'un poète" abre com estas palavras: "Poesia. Será impossível, mediante o tempo, a aplicação, a delicadeza, o desejo, proceder por ordem para chegar à poesia? Acabar por *escutar* o que, precisamente, se queria escutar, através de uma hábil e paciente condução desse mesmo desejo?" (t. I, p. 1447).

Num momento da história deixa-se, por razões a analisar, de considerar o poeta como presa de uma voz estranha, na *mania*, o delírio, o entusiasmo ou a inspiração. A "alucinação" poética é então acolhida a título do "regime": simples elaboração do escutar-se-falar, troca regulada, normativizada, pelo mesmo e pelo outro, nos limites tolerados por uma espécie de organização geral, de sistema individual, social, histórico etc.

Mas o que se passa quando esta organização, de alguma maneira ainda intolerante, acusa a alucinação "propriamente dita", o anormal? O que se passa quando alguém, por exemplo, escuta vozes que é o *único* a ouvir e capta como fonte estranha o que procede, diga-se, do seu próprio interior? Poder-se-á regular este problema como o do poeta? Poder-nos-emos contentar com dizer que, em suma, na medida em que a fonte é transcendentalmente outra, esta alucinação é também normal, quase, exagero que dificilmente põe a nu esta verdade que seria a heterogeneidade essencial da fonte?

Anuncia-se aqui a questão da psicanálise. Num dos *Cahiers* de 1918-1921, a propósito do discurso silencioso, Valéry fazia notar: "Esta voz (morbidamente) pode tornar-se completamente estranha". (C. 7, p. 615, 1920.) E, no decurso de uma análise que se conferirá sistematicamente, até ao pormenor, com a das Memórias do Presidente Schreber de Freud, Valéry desliza, sem aí se deter, uma alusão ao pai de Svedenborg. Em seguida afastando, como Freud, a hipótese de uma pura desordem delirante, pergunta-se: "*Como um* SVEDENBORG *é possível?*" Explicando a sua questão ele poderia falar quase de Schreber: "O que é que é necessário supor para considerar a coexistência das qualidades de um sábio engenheiro, de um eminente funcionário, de um homem simultaneamente muito sábio na prática e muito instruído

sobre todas as coisas, com as características de um iluminado que não hesita em redigir, em publicar as suas visões , em se deixar passar por um visitado pelos habitantes de um outro mundo, por um informado por eles e vivendo uma parte da sua vida na sua misteriosa companhia? (t. I, p. 878).

Valéry acaba por admitir que, se a fonte é sempre outra, a alteridade da fonte, no caso do místico ou do alucinado, trata-se de uma outra alteridade; não é já aquela que divide e constitui "normalmente" o eu, se se pode dizer assim, ainda que, como em Freud, a noção de normalidade apareça aqui a Valéry como "sumária e demasiado simples". Ele toma em consideração, portanto, este heterogêneo acréscimo de alteridade. E a palavra "fonte" impõe-se-lhe várias vezes.

Em regime "normal", o eu controla a distinção entre uma alteridade interna, de alguma maneira, e uma alteridade externa. Sobretudo, não transforma os "desvios" que pode "atribuir" a uma "origem íntima e funcional" (p. 875) em fonte absolutamente externa. Reconhece o que procede do seu próprio desejo. "O místico ressente, pelo contrário, a exterioridade, ou antes, estranheza da *fonte* das imagens, das emoções, das falas, das impulsões que lhe chegam por via interior" (p. 876, sublinhado de Valéry). A questão torna-se então a desta alienação da fonte, o tornar-exterior de uma fonte íntima: "Como conceber um homem como SVEDENBORG, quer dizer profundamente cultivado..., não tenha podido discernir a própria ação deste espírito nas produções de imagens, advertências ou "verdades" que lhe chegavam como que de uma fonte secreta?" E, é claro, Valéry reconduz também esses fenômenos de alienação ou de alteração da fonte a um determinado desejo de Svedenborg: este recebe de uma "fonte exterior" aquilo de que ressente o "desejo intenso" (p. 879)[19].

Mas aí apenas existe o princípio de uma descrição. Nada permite explicar a diferença entre o estado do alucinado ou do místico e, por exemplo, o do poeta, mesmo de alguém que acaba "por *escutar* precisamente o que se desejava escutar". Ora, Valéry sabia que a experiência de Svedenborg não era homogênea à experiência "poética", mesmo à experiência da alteridade da fonte "em regime". Reconhece-lhe claramente e chega até a assinalar que os "acontecimentos 'subjetivos' propriamente alucinatórios" descritos por Svedenborg "não se reduzem nem à visão mística, nem à existência confessada de um determinado Signo" (p. 880).

O implexo (questão dos formalismos): Nietzsche e Freud

Neste ponto, cessando de descrever, mas renunciando a explicar, Valéry propõe nas suas três últimas páginas um discurso puramente

19. É a análise que Valéry propõe do "signo" de Svedenborg. E, pelo menos nesse caso, exclui a hipótese de "uma enorme mentira de grande estilo" (p. 878).

negativo e polêmico que se resume, em nome do inefável, a uma objeção do princípio contra qualquer hipótese de tipo psicanalítico. O nervo da argumentação é o seguinte: só se pode aceder a esses fenômenos de alucinação ou de onirismo através de um discurso narrativo, uma cadeia verbal, discreta, relacional, de descrições tardias, de transcrições, de traduções de transcrições etc, deixando sempre fora do enfoque a própria experiência, "o que não pode ser nomeado" (p. 881 sublinhado de Valéry). E, antes de concluir sobre o que chama duvidosamente "o Mistério Svedenborg", escreveu: "É por isso que estou muito longe de me confiar às pretensas análises de sonhos que hoje estão tanto em moda, em que parece que se forjou uma nova Chave dos Sonhos" (p. 881).

Aqui impõe-se a questão da psicanálise. Todos os motivos sobre os quais insisti, e outros ainda, acordam até certo ponto, em todo o caso, no seu princípio, entre si as análises de Valéry e as de Freud: redefinir o eu e a consciência como efeitos num sistema, desenvolver a lógica de um narcisismo primário em relação com uma pulsão de morte, interessar-se sistematicamente por tudo o que escapa ao controle da vigília (a meditação de Valéry sobre o sonho foi incessante) etc. Poder-se-ia seguir até bem longe a correspondência dos dois textos. Que eu saiba Freud não leu Valéry e, como não é o seu aniversário, deixo em suspenso a questão de saber porque e sobretudo se isso é desculpável. Mas por que é que Valéry rejeitou tão nervosamente a psicanálise? Por que será que ele se precipitou sobre o argumento do inominável que teria podido opor tão sumariamente a qualquer ciência? A conotação de nervosismo, precipitação, crispação não é insignificante. Valéry teria podido avançar argumentos, manifestar o seu desacordo, pôr questões epistemológicas, diferenciar as suas críticas, interrogar com vigilância o que podia então captar da psicanálise: só o faz opondo o seu ponto de vista formalista — que produz, portanto, aqui um efeito de obscurantismo — ao que ele considerava como o ponto de vista semântico, "significativo" de Freud sobre o sonho[20]. Mas por que falar do "disparate" de Freud? Por que

20. Por exemplo: "Há muito tempo que me ocupo do sonho. Depois, chegaram as teses de Freud e Cia que são completamente diferentes — na medida em que é a possibilidade e os caracteres intrínsecos do fenômeno que me interessam; e estes, a sua significação, a sua relação com a história do tema — com o qual não me ocupo". Valéry acabava por escrever: "A criança de dois anos é transparente. As suas impressões, a sua psique e os seus atos têm muito pouco de *reserva* (C. 19, p. 456, 1936).
"As minhas teorias do sonho são completamente opostas às da vigília. São totalmente "formais", e estas totalmente "significativas" (C. 17, p. 766, 1935). "Ora, inclino-me para pensar que essas falas não possuem *qualquer sentido* que é inútil procurá-lo nelas, vão fornecê-lo. E os atos reflexos do dormente são apenas respostas *lineares*. O dormente descarrega-se pelo cérebro assim como pelos membros — sem passado nem futuro — sem aditividade. No meu parecer constitui um erro abordar os sonhos pelo *significativo*, (*ibidem*, p. 771. Cf. também p. 770 e todo o capítulo "Le rêve et l'analyse de la conscience", *in L'analyse de l'esprit dans les Cahiers de Valéry*,

multiplicar os sarcasmos contra aquilo que ele chama "Freud e Cia"? O mais freqüente é a insistência na sexualidade que o põe fora de si; e sem saber, querer ou poder saber que o "sexualismo" de Freud é muito mais complexo e problemático do que parece, Valéry arrebata-se, perdendo por assim dizer o teste[21], perante o que ele chama "porcarias". A menos que de alguma maneira, o forte de M. Teste, a sua fria e pura intelectualidade ("o disparate não é o meu forte") não seja construído para resistir a um certo "disparate" psicanalítico. Poder-se-á reler também a *Idée fixe* com vista a esta questão e a este refúgio, indicarei num instante o motivo. A propósito dos sonhos e da psicanálise, releve-se em particular o seguinte: "— Meu caro, estou absolutamente farto dessas histórias, de todas essas porcarias.. inundaram-me o bastante com narcoses incestuosas!" (t. II, p. 223). E os "*Propos me concernant*" fecham a porta a Proust e a Freud com uma negação reduplicada referindo-se aí a análises "absurdas" as quais ele censurou algures por serem demasiado "significativas": "Não, não! Não gosto de me encontrar em espírito nos antigos caminhos da minha vida. Não sou eu quem procurará o Tempo perdido! Ainda menos aprovaria essas absurdas análises que inculcam às pessoas as charadas mais obscenas, que já teriam composto no ventre de sua mãe" (t. II, p. 1506). E nos *Cahiers*,

---

por Judith Robinson, Corti 1963). Esse erro semantista, se assim se pode dizer, é o que, aos olhos de Valéry, priva a psicanálise de toda cientificidade, senão de toda a eficácia; "Se as teorias de Freud têm um valor terapêutico, existe uma grande probabilidade que elas não possuam qualquer valor *científico*" (C. 11, p. 476, 1926). "Os autores (e, portanto, as teorias ao seu serviço) cujas obras conscientemente fundadas sobre o inconsciente são finalmente comparáveis ao Mercado das Pulgas" (C. 17, p. 515, 1934).
Com isso é inevitável nesta situação de desconhecimento, Valéry, que se diz "o menos freudiano dos homens" (citado por Robinson, *op. cit.*, p. 105), avança por vezes enunciados que Freud não teria simplesmente rejeitado no próprio momento em que se crê poder opor-se a eles. Assim: "As teorias [de] Freud repugnam a minha razão que pretendia que, nos sonhos, as idéias das coisas mais *insignificantes* na vigília desempenhassem um papel igual àquele desempenhado pelas coisas que impressionaram ou impressionariam mais" (C. 11, p. 621, 1925-1926).

21. Em vez de jogar com a palavra *testis*, citemos algumas linhas de "Pour un portrait de Monsieur Teste": "Monsieur Teste é a testemunha.
'O que em nós é produção de *tudo* e, portanto, de nada — a própria reação, o recuo em si...
'Cônscio — Teste, Testis.
'Suponha-se um observador 'eterno' cujo papel se limita a repetir e a tornar a mostrar o sistema de que o *Eu* é essa parte instantânea que se crê o Todo.
'O Eu não se poderia nunca envolver se não acreditasse — ser tudo.
'De repente *a suavis mamilla* que toca torna-se coisa reduzida ao que é.
'O próprio sol...
'O disparate' faz-se sentir. Disparate, quer dizer particularidade oposta à generalidade.
'Menor que do que' torna-se o signo terrível do espírito' (t. II, p. 64).
'A partida jogada consigo própria... O essencial é contra a vida." (Alguns Pensamentos de M. Teste, t. II, p. 68 e 73).

a propósito do amor: "O que haverá de mais disparatado do que as invenções de Freud sobre as coisas?" (C. 22, p. 201, 1939).

Afasto aqui duas questões. Não que as considere sem interesse ou sem pertinência, mas poderiam, no pouco tempo que aqui nos é dado, distrair-nos de uma leitura que parece mais urgente. Não se tratará, em primeiro lugar, de improvisar ao remendar qualquer coisa que poderia assemelhar-se a uma psicanálise da resistência de Valéry à psicanálise. Nas condições em que seria feita, resultaria bastante ingênua e cairia mesmo aquém do texto de Valéry, dos problemas que elabora, das questões que coloca a uma psicanálise do texto, a uma psicanálise no texto, ambas muito longe de estar articuladas ou que o poderão estar tendo para isso de se transformar suficientemente. Não se tratará, em segundo lugar, de uma análise histórica explicando porque Valéry, em tal data, não pôde ler Freud[22], lê-lo como agora o lemos ou leremos de ora em diante. Seria necessário levar em consideração um grande número de elementos, do estado da tradução e da introdução de Freud na França e por todo o lado, de um tecido geral de resistências, da sua relação com um certo estado da teoria freudiana, da heterogeneidade do texto psicanalítico em geral etc. Não é certo que Valéry tenha apenas participado deste fechamento, ou que o tenha simplesmente consolidado. O seu trabalho, a atenção à linguagem, à retórica, à instância formal, aos paradoxos do narcisismo, a sua desconfiança relativamente ao semantismo ingênuo etc, contribuíram, sem dúvida, em todo o caso, pertenceram a toda uma onda de fundo que conduziu, depois da guerra, a uma certa releitura de Freud. Quanto à ironia contra a "moda" psicanalítica, a precipitação ingênua para um semantismo mono — ou pansexual, para jogos de salão parisiense ou futilidades literárias (Valéry pensava então, sobretudo, nos surrealistas), nada parece menos anti-freudiano, seja o que for o que o próprio Valéry tenha pensado, e nada é sem dúvida mais necessário.

Tendo reservado estas duas questões, perguntaremos a que conceitos e a que marcas internas se reconhecem, no sistema textual de Valéry, uma certa partilha e um certo conflito de forças entre duas operações críticas, no ponto mais agudo e mais inédito de dois discursos necessariamente heterogêneos em si mesmos: o de Valéry e o de Freud.

Devemo-nos aqui contentar com um esquema. Sem pretender assim determinar qualquer centro no texto de Valéry, sem definir qualquer punho fechado que torna tudo improvável num trabalho poderoso, aberto, questionado sem cessar, arriscar-me-ei todavia a localizar um conceito e mesmo uma palavra que nada, pelo que li, me parece contradizer. Trata-se de um foco de grande densidade econômica,

---

22. Cf. Judith Robinson, *op. cit.*, p. 105, n.º 2.

o cruzamento de uma grande circulação mais do que qualquer princípio teológico. Implícito por todo o lado, nunca surpreendido nem excedido, este foco parece tudo ligar a si como a uma fonte. Ser-se-á, portanto, rapidamente tentado a acusar-me: não irá você reduzir um texto a um centro temático ou semântico, à sua verdade última etc? Eu alegarei a forma singular desta palavra-conceito que marca justamente uma implicação que se não pode reduzir a algo simples, uma implicação e uma complicação da fonte que se poderia de um certo modo desimplicar: é o IMPLEXO.

O implexo: o que não pode ser simplex. Marca o limite de qualquer redução analítica ao elemento simples do ponto. Implicação-complicação, complicação do mesmo e do outro que nunca se deixa anular, divide ou, de fato, multiplica ao infinito a simplicidade de qualquer fonte, de qualquer origem, de qualquer presença. Através das numerosas variações e transposições contextuais às quais Valéry submete este conceito, uma mesma estrutura encontra-se aí sempre desenhada: a impossibilidade para um presente, para a presença de um presente, em *apresentar-se como uma fonte*: simples, atual, pontual, instante. O implexo é um complexo do presente envolvendo sempre o não-presente e o outro presente na aparência simples da sua identidade pontiaguda. É a potencialidade, ou antes, a potência, a *dynamis* e a exponencialidade matemática do valor de presença, de tudo o que sustém, quer dizer, de tudo — o que *é*. Entre muitas citações possíveis, insistamos na *Idée fixe*. Trata-se do presente e daquilo que a "opinião pública", isto é, a filosofia, discerne como passado, presente, futuro: "Tocai a ponta do *Presente* no instante atual... Engendrareis o *Presente* do *Presente* que exprimireis assim: *Estou em vias de* ... Engendrareis o *Futuro do Presente: Estou a ponto de*... E assim sucessivamente... *O Presente do Presente do Presente, o Presente do Futuro do Passado do Passado*... Et coetera... Poder-se-ia refinar... Um matemático poderia... Exponenciais já sós... Em resumo, não escuto o *Implexo*, aquilo em que somos eventuais..." (t. II, p. 235-6).

Este valor de eventualidade descreve a importância do conceito. O implexo, não-presença, não-consciência, alteridade redobrada no surgir da fonte, envolve o possível do que não é ainda, a virtual capacidade do que presentemente, não está em ato. "—... E então, a palavra , o nome?... — Chamo a todo este virtual de que falávamos, o IMPLEXO. ... O *implexo* não está *ativado*. Pelo contrário. Ele é *capacidade*" (p. 234).

Esta não-consciência ou esta não-presença, esta não-simplicidade é o *mesmo que* o que atualmente não é, é homogênea à consciência presente, mesmo à presença a si de que ela abre a virtualidade dinâmica. A sua explicação permanece no limite impossível, refere-se à percepção

ou à consciência de si como a potência ao ato. Pertence ao mesmo sistema que aquilo que permaneceria, no limite, sempre dobrada sobre si. Tal sistema recobre o do filosofema clássico de *dynamis*.

Este limite é precisamente aquele que parece passar entre a crítica valeriana da consciência e a psicanálise freudiana. O inconsciente, aquilo que Freud assim nomeia, não é uma consciência virtual; a sua alteridade não é homogênea à alteridade armazenada no implexo. O surto aqui é completamente outro. E a operação a que Freud chama recalcamento, que parece não ter qualquer lugar específico na análise de Valéry, introduziria, se tal coisa existisse, uma diferença irredutível àquela entre o virtual e o atual; mesmo que esta virtualidade deva permanecer um implexo indecomponível. Eis o que, desde o princípio separaria a análise de Svedenborg da do presidente Schreber.

Mas aprender-se-á qualquer coisa com Valéry? Ele bem sabia que era esse o ponto da sua resistência à psicanálise. Se escolhi demorar-me na *Idée fixe*, é porque tudo aí parece edificado em redor deste centro como de um sistema de fortificações impenetrável à psicanálise. O implexo representa a pedra mestra. A partir desta cidadela, rejeitar a psicanálise de onde ela vem, isto é, do mar, para o mar, movimento que para Valéry não poderia ser simples, essa parece ser por vezes a operação obsidional da própria *Idée fixe*. Quando o interlocutor propõe, o imprudente, de "escavar o implexo", arriscando mesmo uma aproximação entre o implexo e o inconsciente, ameaça-se muito simplesmente lançá-lo ao mar. Todas as críticas que se dirigiram à psicanálise, na França, à volta de cinqüenta anos, encontram aqui a sua fonte: "... É necessário escavar o *Implexo*. Mas diga-me cá: Não será o seu *Implexo* redutível aquilo que o vulgar, o comum dos mortais, o grande público, os filósofos, os psicólogos, os psicopatas, — a multidão enfim —, os não-Robinsons, chamam boa e simplesmente o *Inconsciente* ou o *Subconsciente*?

"— Quer que eu o lance ao mar?... Sabe que detesto essas grandes palavras... E por outro lado não se trata de fato da mesma coisa. Eles entendem por elas não sei que energias escondidas, — e, por vezes, personagenzinhos mais astutos que nós, artistas grandiosos, muito fortes em adivinhação, que lêem o futuro, que vêem através das paredes, trabalham maravilhosamente nas nossas caves..." (p. 234).

Definindo imediatamente a seguir o implexo como virtualidade e *capacidade* geral ("de sentir, de reagir, de fazer, de compreender..." etc), é verdade que Valéry acrescenta ao rol da lista a "capacidade de resistência": "É necessário acrescentar aí a nossa capacidade de resistência".

Não se perguntará qual é o *sentido* desta resistência antes de ter relevado aquilo a que Valéry entende resistir, é precisamente ao

sentido. O que ele censura à psicanálise, não é o fato de interpretar de tal ou tal maneira, é muito simplesmente pelo fato de interpretar, de ser uma interpretação, por se interessar antes de tudo o mais pela significação, pelo sentido, e por qualquer unidade principal — aqui, sexual — do sentido. Censura-lhe o fato de ser uma "simbólica" — é assim que ele a nomeia — um hermeneutismo, um semantismo. Por conseqüência não haverá aí um ponto em que todo o formalismo poético e lingüístico de Valéry, a sua crítica tão necessária da espontaneidade tematista ou semantista, em literatura e não só, toda a ironia com a qual surpreendeu os preconceitos do sentido, do fundo, do sujeito, do conteúdo etc, acabam por se articular sistematicamente com esta rejeição compulsiva e obstinada da psicanálise, operando o mais próximo possível dela própria, absolutamente contra ela? Não haveria no sentido, enquanto é trabalhado e tardiamente constituído pelo recalcamento, qualquer coisa com a qual sobretudo era necessário não ter qualquer relação? Qualquer coisa que seria necessário formalmente lançar ao mar?

Desta hipótese não concluirei, sobretudo, que o formalismo crítico de Valéry se encontra desqualificado. Qualquer coisa nele permanece necessário e deve ser mantido, parece, contra todos os semantismos pré-críticos. Os discursos psicanalíticos que conhecemos estão longe de ser isentos. Talvez toquemos aqui num limite em que a oposição da forma e do sentido, com todas as partições que aí se ordenam, perde a sua pertinência e solicita uma elaboração completamente diferente.

Esta passa por uma releitura de todos esses textos, é certo, e de alguns outros. Requer que se agarre bem a questão, por exemplo, sem girar em torno da sua forma, que se decifre a lei dos seus conflitos internos, da sua heterogeneidade, das suas contradições, que se não lance apenas um olhar de esteta sobre o discurso filosófico que transporta em si a história das oposições nas quais se deslocam, freqüentemente, às apalpadelas, e o formalismo crítico e a hermenêutica psicanalítica.

Como Nietzsche, reinterpretar a interpretação.

Já afirmei que Nietzsche era talvez a outra fonte afastada de Valéry. Tudo deveria aí ter conduzido: a desconfiança sistemática face ao todo da metafísica, o olhar formal sobre o discurso filosófico, o conceito de filósofo artista, as questões retóricas e filológicas posta à história da filosofia. A suspeita face aos valores de verdade ("convenção bem aplicada" [23]), de sentido e de ser, de "sentido do ser", a atenção aos fenômenos econômicos de força e de diferença de forças etc.

Valéry sentiu sem dúvida esta proximidade, talvez demasiado grande. Estava preparado para associar Nietzsche a Poe (t. I, p. 1781).

23. T.I, p. 1748. "A verdade é um meio. Não é o único" (p. 380).

E, todavia, em algumas cartas (cf. por exemplo, t. I, p. 855), depois de lhe ter rendido homenagem, explica porque Nietzsche o "chocava", o "irritava" (é freqüentemente a sua reação à filosofia). No decurso de uma argumentação bastante sumária, acusa Nietzsche de ser "contraditório", "metafísico", e de "pretender fazer uma filosofia da violência". Em outro lugar, compõe em forma de paródia uma falsa carta de Nietzsche marcada, por assim dizer, pelo acentuo teutão, na qual o sério mais empertigado, mais obsquioso também, parece pender para o lado de Valéry (t. I, pp. 1781-1783).

Por que é que M. Teste se deixa ainda enervar? Por que é que Valéry não quis ou pôde não ter querido ler Nietzsche? Julgá-lo-ia ameaçador? E por quê? Demasiado próximo? E em quê? Estas duas hipóteses não se excluem mais do que o pró e o contra. Valéry não teria repelido Nietzsche pela mesma razão que o fez repelir Freud?

É o que pensava Freud, que estava bem colocado para o saber. Freud sabia antecipadamente que, se Valéry não podia reconhecer Nietzsche, é porque Nietzsche se assemelhava demasiado a Freud. Tinha-o dito por volta de 1925, antes soprado, numa imperturbável confidência.

Que se admire o rodeio astucioso de um certo *igitur (ja)*, basta para tornar a psicanálise provável a partir do momento da sua própria encenação (*Selbstdarstellung*): "Nietzsche, o outro filósofo cujas intuições e perspectivas coincidem freqüentemente da maneira mais espantosa com os resultados penitentemente adquiridos pela psicanálise, durante muito tempo, evitei-o justamente por causa disso; preocupava-me, assim, menos com a prioridade do que com o ficar livre de qualquer prevenção" [24].

24. "Selbstdarstellung", 1925, G.W. XIV, p. 86 ("*Nietzsche, den anderen Philosophen, dssen Ahnungen und Einsichten sich oft in der erstaunlichsten Weise mit den mühsamen Ergebnissen der Psychoanalyse decken, habe ich gerade darum lange gemieden; an der Priorität lag mir ja weniger als an der Erhaltung meiner Unbefangenheit*").

ASSINATURA ACONTECIMENTO CONTEXTO*

"Mantenhamo-nos sempre, em proveito da simplicidade, na enunciação falada."
Austin, *How to do things with words*
trad. fr. G. Lane, p. 122.

Será um dado adquirido que à palavra *comunicação* corresponda um conceito único, unívoco, rigorosamente ordenável e transmissível: comunicável? Segundo uma estranha figura do discurso, deve-se, portanto perguntar, em primeiro lugar, se a palavra ou o significante "comunicação" comunica um conteúdo determinado, um sentido identificável, um valor descritível. Mas, para articular e propor esta questão, foi necessário que eu antecipasse o sentido da palavra *comunicação*: tive de predeterminar a comunicação como o veículo, o transporte ou o lugar de passagem de um *sentido* e de um sentido *uno*. Se *comunicação* tivesse vários sentidos e se essa pluralidade não se deixasse reduzir, não se justificaria, de imediato, definir, a comunicação como a transmissão de um *sentido*, supondo mesmo que estamos em estado de nos entendermos sobre cada uma dessas palavras (transmissão, sentido etc). Ora, a palavra *comunicação*, que nada nos autoriza inicialmente a negligenciar enquanto palavra e a empobrecer enquanto palavra polissêmica, abre um campo semântico que precisamente não se limita à semântica, à semiótica, ainda menos à lingüística. Pertence ao campo semântico da palavra *comunicação* o designar de movimentos não-semânticos. Aqui um recurso ao menos provisório à linguagem vulgar e aos equívocos da língua natural ensina-nos que se pode, por exemplo, *comunicar um movimento* ou que um abalo, um choque, um deslocamento de *força* pode ser comunicado — entenda-se, propagado, transmitido. Diz-se também que lugares diferentes ou distantes podem comunicar entre si através de tal passagem ou tal abertura. O que se passa, então, o que é transmitido, comunicado, não são fenômenos de sentido ou de significação. Não se trata nesses casos nem de um conteúdo

* Comunicação ao *Congrès International des Sociétés de philosophie de langue française* (Montreal, Agosto, 1971). O tema do colóquio era "A comunicação".

semântico ou conceitual, nem de uma operação semiótica, ainda menos uma troca lingüística.

Não diremos, todavia, que este sentido não semiótico da palavra *comunicação*, tal como age na linguagem vulgar, numa das línguas ditas naturais, constitui o sentido *próprio* ou *primitivo* e que por conseqüência o sentido semântico, semiótico ou lingüístico corresponde a uma derivação, uma extensão ou uma redução, a um deslocamento metafórico. Não diremos, como se poderia ser tentado a fazê-lo, que a comunicação semio-lingüística se intitula *more metaphorico* "comunicação", porque, por analogia com a comunicação "física" ou "real", dá passagem, transporta, transmite qualquer coisa, dá acesso a qualquer coisa. Não diremos:

1) porque o valor de *sentido próprio* parece mais problemático que nunca;

2) porque o valor de deslocamento, de transporte etc, é precisamente constitutivo do conceito de metáfora pelo qual se pretenderia compreender o deslocamento semântico que se opera da comunicação como fenômeno não-semio-lingüístico para a comunicação como fenômeno semio-lingüístico.

(Assinalo aqui entre parênteses que, nesta comunicação, vai tratar-se, trata-se já, do problema da polissemia e da comunicação, da disseminação — que oporei à polissemia — e da comunicação. Num dado momento, um determinado conceito de escrita não poderá deixar de intervir para se transformar e talvez para transformar a problemática.)

Parece evidente que o campo de equivocidade da palavra "comunicação" se deixa maciçamente reduzir pelos limites do que se chama um *contexto* (e anuncio ainda entre parênteses que se tratará, na presente comunicação, do problema do contexto e da questão de saber o que é que acontece à escrita no que se refere ao contexto em geral). Por exemplo, num *colóquio* de *filosofia* de *língua francesa*, um contexto convencional, produzido por uma espécie de *consensus* implícito, mas estruturalmente vago, parece prescrever que se proponham "comunicações" sobre a comunicação, comunicações de forma discursiva, comunicações coloquiais, orais, destinadas a ser entendidas e a envolver ou a prosseguir os diálogos no horizonte de uma inteligibilidade e de uma verdade do sentido, de tal modo que um acordo geral possa finalmente, justamente, estabelecer-se. Estas comunicações deveriam manter-se no elemento de uma língua "natural" determinada, aquilo a que se chama o francês, que comanda determinados usos muito particulares da palavra *comunicação*. Sobretudo, o objeto destas comunicações deveria, por prioridade ou por privilégio, organizar-se em torno da comunicação como *discurso* ou em todo o caso como

significação. Sem esgotar todas as implicações e toda a estrutura de um "acontecimento" como este, que mereceria uma análise preliminar bastante longa, o requisito que acabo de evocar parece evidente; e, se disso se duvidasse, bastaria consultar o nosso programa para de tal ficarmos certos.

Mas serão os requisitos de um contexto impossíveis de determinar? É essa, no fundo, a questão mais geral que queria tentar elaborar. Existirá um conceito rigoroso e científico do *contexto*? Não abrigará a noção de contexto, por trás de uma certa confusão, pressuposições filosóficas muito determinadas? Para o dizer desde já da maneira mais sumária, queria demonstrar porque é que um contexto nunca é absolutamente determinável, ou melhor, em que a sua determinação nunca é assegurada ou saturada. Esta não-saturação estrutural teria como duplo efeito:

1) assinalar a insuficiência teórica *do conceito corrente de contexto* (lingüístico ou não-lingüístico) tal como é recebido em numerosos domínios de investigação, com todos os conceitos aos quais é sistematicamente associado;

2) tornar necessários uma certa generalização e um certo deslocamento do conceito de escrita. Esta não poderia então ser compreendido sob a categoria de comunicação, se pelo menos for entendido no sentido restrito de transmissão do sentido. Inversamente, é no campo geral da escrita assim definida que os efeitos de comunicação semântica poderão ser determinados como efeitos particulares, secundários, inscritos, suplementares.

Escrita e telecomunicação

Se se capta a noção de escrita na sua acepção corrente — o que não quer, sobretudo, dizer inocente, primitivo ou natural —, é necessário ver aí um *meio de comunicação*. Deve-se mesmo reconhecer aí um potente meio de comunicação que *alarga* para muito longe, senão infinitamente, o campo da comunicação oral ou gestual. Está aí uma espécie de evidência banal sobre o qual o acordo parece fácil. Não descreverei todos os *modos* desta extensão no tempo e no espaço. Deter-me-ei, pelo contrário, neste valor de *extensão* ao qual acabo de recorrer. Dizer que a escrita *alarga* o campo e os poderes de uma comunicação locutória ou gestual, não será pressupor uma espécie de espaço *homogêneo* da comunicação? O domínio da voz ou do gesto reencontrariam aí, certamente, um limite factual, uma fronteira empírica na forma do espaço e do tempo; e a escrita viria, no mesmo tempo, no mesmo espaço, desfazer os limites, abrir o *mesmo campo* a um

domínio muito vasto. O sentido, o conteúdo da mensagem semântica seria transmitido, *comunicado* através de *meios* diferentes, as mediações tecnicamente mais potentes, a uma distância muito maior, mas num meio por natureza contínuo e igual a si próprio, num elemento homogêneo através do qual a unidade, a integridade do sentido não seria essencialmente afetada. Qualquer afetação aqui seria acidental.

O sistema desta interpretação (que é também de uma certa forma o sistema de interpretação ou em todo o caso de toda uma interpretação da hermenêutica), ainda que seja corrente ou enquanto é corrente como o bom-senso, foi *representado* em toda a história da filosofia. Direi mesmo que é, no fundo, a interpretação propriamente filosófica da escrita. Tomarei um único exemplo, mas não creio que se possa encontrar em toda a história da filosofia enquanto tal um único contra-exemplo, uma única análise que contradiga essencialmente a que propõe Condillac, inspirando-se estreitamente em Warburton, no *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Escolhi este exemplo porque uma reflexão *explícita* sobre a origem e a função do escrever (esta explicação não se encontra em toda a filosofia e seria necessário interrogar as condições da sua emergência ou da sua ocultação) organiza-se aqui num discurso filosófico que, desta feita, como toda a filosofia, pressupõe a simplicidade da origem, a continuidade de qualquer derivação, de qualquer produção, de qualquer análise, a homogeneidade de todas as ordens. A analogia é um conceito maior no pensamento de Condillac. Escolhi aqui este exemplo porque a análise "retraçando" a origem e a função da escrita é colocada, de maneira, de qualquer modo, não-crítica, *sob a autoridade da categoria de comunicação*[1]. Se os homens escrevem é: 1. porque têm de comunicar; 2. porque o que eles têm para comunicar é o seu "pensamento", as suas "idéias", as suas representações. O pensamento representativo precede e comanda a comunicação que transporta a "idéia", o conteúdo significativo; 3. porque os homens estão *já* em estado de recomunicarem e de comunicarem o seu pensamento quando, de maneira contínua, inventam este meio de comunicação que é a escrita. Eis uma passagem do capítulo XIII da Segunda Parte ("Da linguagem e do método"), Seção primeira ("Da origem e progressos da linguagem") (A escrita é, portanto, uma modalidade da linguagem e marca um progresso contínuo numa comunicação de essência lingüística) parágrafo XIII, "Da escrita": "Os homens em estado de se comunicar os seus pensamentos através de sons sentiram a necessidade de imaginar novos signos próprios para perpetuá-los e fazê-los *conhecer* por pessoas *ausentes*" (sublinho este valor de *ausência* que, interrogado de novas

1. A teoria rousseauniana da linguagem e da escrita é também proposta sob o título geral da comunicação ("Des divers moyens de communiquer nos pensées", título do primeiro capítulo de *Essai sur l'origine des langues.*)

maneiras, correrá o risco de introduzir uma certa ruptura na homogeneidade do sistema). Desde o momento em que os homens estão já em estado de "comunicar os seus pensamentos", e fazê-lo através de sons (o que é, segundo Condillac, uma etapa secundária, a linguagem articulada vindo "suprir" a linguagem de ação, princípio único e radical de qualquer linguagem), o nascimento e o progresso da escrita seguirão uma linha direta, simples e contínua. A história da escrita conformar-se-á a uma lei da economia mecânica: ganhar o máximo de espaço e de tempo pela abreviação mais cômoda; não terá nunca o menor efeito sobre a estrutura e o conteúdo de sentido (das idéias) que deverá veicular. O mesmo conteúdo, anteriormente comunicado através de gestos e sons, será de ora em diante transmitido pela escrita, e sucessivamente pelos diferentes modos de notação desde a escrita pictográfica até à escrita alfabética, passando pela escrita hieroglífica dos egípcios e pela escrita ideográfica dos chineses. Condillac continua: "Então a imaginação só lhes representará as *mesmas* imagens que tinham já exprimido através de ações e de palavras, e que tinham, desde o começo, tornado a linguagem figurada e metafórica. *O meio mais natural* foi, portanto, o de desenhar as imagens das coisas. Para *exprimir a idéia* de um homem ou de um cavalo, representar-se-á a forma de um ou do outro, e a primeira tentativa da escrita foi apenas uma simples pintura." (Grifo meu).

O caráter representativo da comunicação escrita — a escrita como quadro, reprodução, imitação do seu conteúdo — será o traço invariante de todos os progressos a provir. O conceito de *representação* é aqui indissociável dos de *comunicação* e de *expressão* que sublinharei no texto de Condillac. A representação, é certo, complicar-se-á, dar-se-á matizes e graus suplementares, tornar-se-á representação de representação nas escritas hieroglíficas, ideográficas, depois fonético-alfabéticas, mas a estrutura representativa que marca o primeiro grau da comunicação expressiva, a relação idéia/signo, não será nunca mais destruída ou transformada. Descrevendo a história dos tipos de escrita, a sua derivação contínua a partir de um radical comum que nunca é deslocado e procura uma espécie de comunidade de participação analógica entre todas as escritas, Condillac conclui (é praticamente uma citação de Warburton como quase todo este capítulo): "Eis a história geral da escrita conduzida por uma *gradação simples*, desde o estado da pintura até ao da letra; porque as letras são os *últimos passos* que restam para dar depois das marcas chinesas, que, por um lado, participam da natureza dos hieróglifos egípcios, e, por outro, participam da letras precisamente do mesmo modo que os hieróglifos participam igualmente das pinturas mexicanas e dos caracteres chineses. Estes caracteres são tão próximos da nossa escrita que um alfabeto *diminui simplesmente* o embaraço do seu número, constituindo *resumo sucinto*".

Tendo posto em evidência este motivo da redução econômica, *homogênea e mecânica*, retomemos agora essa noção de *ausência* que assinalei de passagem no texto de Condillac. Como é ela aí determinada?

1) É, em primeiro lugar, ausência de destinatário. Escreve-se para comunicar qualquer coisa aos ausentes. A ausência do emissor, do destinador, em relação à marca que abandona, que se separa dele e continua a produzir efeitos para além da sua presença e da atualidade presente do seu querer-dizer, mesmo para além da sua própria vida, esta ausência que pertence, todavia, à estrutura de qualquer escrita — e, acrescentarei, mais adiante, de qualquer linguagem em geral —, esta ausência não é interrogada por Condillac.

2) A ausência de que fala Condillac é determinada da maneira mais clássica como uma modificação contínua, uma extenuação progressiva da presença. A representação *supre* regularmente a presença. Mas, articulando todos os momentos da experiência enquanto esta está envolvida na significação ("suprir" é um dos conceitos operatórios mais decisivos e mais freqüentemente postos em ação no *Essai* de Condillac[2], esta operação de suplementação não é exibida como ruptura de presença, mas como reparação e modificação contínua, homogênea, da presença na representação.

Não posso analisar aqui tudo o que pressupõe, na filosofia de Condillac e não só, este conceito de ausência como modificação da presença. Notemos apenas aqui que ele regula um outro conceito operatório (oponho aqui classicamente e por comodidade *operatório e temático*) também decisivo do *Essai: traçar e retraçar*. Do mesmo modo que o conceito de suplência, o conceito de traço poderia ser determinado de outra maneira diferente da que utilizou Condillac. Traçar quer dizer segundo ele "exprimir", "representar", "evocar", "tornar presente" ("é muito provavelmente à necessidade de traçar assim os nossos pensamentos que a pintura deve a sua origem, e esta necessidade concorreu, sem dúvida, para conservar a linguagem de ação, como aquilo que se podia pintar mais facilmente" ("De l'ecriture", p. 128). O signo nasce ao mesmo tempo que a imaginação e a memória, no momento em que é requerido pela ausência do objeto na percepção presente ("A memória, como vimos, consiste apenas no poder de evocar os signos das nossas idéias, ou das circunstâncias que as acompanharam; e este poder só tem lugar através da *analogia dos signos* [Grifo meu: este conceito de analogia, que organiza toda a sistemática de Condillac, assegura em geral todas as continuidades e em particular a da presença na ausência] que escolhemos e pela ordem que introduzimos nas nossas

2. A linguagem *supre* a ação ou a percepção, a linguagem articulada supre a linguagem de ação, a escrita supre a linguagem articulada etc.

idéias, os objetos que pretendemos retraçar, referem-se a algumas das nossas necessidades presentes" (1, 11, c. IV, § 39). Isso é verdade para todas as ordens de signos distinguidos por Condillac (arbitrários, acidentais e mesmo naturais, distinção que Condillac matiza e, em certos pontos, repõe em causa na suas *Lettres à Cramer*). A operação filosófica que Condillac chama também "retraçar" consiste em remontar através da análise e decomposição contínua o movimento de derivação genética que conduz da simples sensação e da percepção presente ao edifício complexo da representação: da presença original à língua mais formal do cálculo.

Seria fácil mostrar que, no seu princípio, este tipo de análise da significação escrita não começa nem acaba com Condillac. Se se diz agora que esta análise é "ideológica", não é para, em primeiro lugar, opor essas noções a conceitos "científicos" ou para se referir ao uso freqüentemente dogmático — poder-se-ia dizer também "ideológico" — que temos desta palavra ideologia tão raramente interrogada hoje na sua possibilidade e na sua história. Se defini como ideológicas as noções de tipo condillaciano, é porque, sobre o fundo de uma vasta, poderosa e sistemática tradição filosófica dominada pela evidência da *idéia (eidos, idea)*, elas cortam o campo de reflexão dos "ideólogos" franceses que, na esteira de Condillac, elaboram uma teoria do signo como representação da idéia que representa ela própria a coisa percebida. A comunicação a partir daí veicula uma representação como conteúdo ideal (o que se chamará o sentido); e a escrita é uma espécie desta comunicação geral. Uma espécie: uma comunicação comportando uma especificidade relativa no interior de um gênero.

Se nós nos perguntássemos agora qual é, nesta análise, o predicado essencial desta *diferença específica*, reencontraríamos a *ausência*.

Avanço aqui duas proposições ou as duas hipóteses seguintes:

1) na medida em que qualquer signo, tanto na "linguagem de ação" como na linguagem articulada (antes mesmo da intervenção da escrita no sentido clássico), supõe uma certa ausência (a determinar), é preciso que a ausência no campo da escrita seja um tipo original se se pretende reconhecer qualquer especificidade, qualquer que ela seja, ao signo escrito;

2) se porventura o predicado assim admitido para caracterizar a ausência própria da escrita se visse convir a qualquer espécie de signo e de comunicação, seguir-se-ia um deslocamento geral: a escrita não seria já uma espécie de comunicação e todos os conceitos à generalidade dos quais se subordinaria a escrita (o próprio conceito de comunicação, de signo etc) apareceriam como não-críticos, mal formados ou destinados, antes, a assegurar a autoridade e a força de um certo discurso histórico.

Tentemos, portanto, continuando a tomar o nosso ponto de partida neste discurso clássico, caracterizar esta ausência que parece intervir de maneira específica no funcionamento da escrita.

Um signo escrito avança-se na ausência do destinatário. Como qualificar essa ausência? Poder-se-á dizer que no momento em que escrevo, o destinatário pode estar ausente do meu campo de percepção presente. Mas essa ausência não será apenas uma presença longínqua, retardada ou, sob uma forma ou outra, idealizada na sua representação? Não parece, ou pelo menos esta distância, este desvio, este atraso, esta diferança devam poder ser levados a um certo absoluto da ausência para que a estrutura da escrita, supondo que a escrita exista, se constitua. É aí que a diferança como escrita não poderia já (ser) uma modificação (ontológica) da presença. É necessário, se quiserem, que a minha "comunicação escrita" permaneça legível não obstante o desaparecimento absoluto de qualquer destinatário determinável em geral para que ela possua a sua função de escrita, quer dizer, a sua legibilidade. É necessário que seja repetível — iterável — na ausência absoluta do destinatário ou do conjunto empiricamente determinável dos destinatários. Esta iterabilidade — (*iter*, de novo, viria de *itara, outro* em sânscrito, e tudo o que se segue pode ser lido como exploração desta lógica que liga a repetição à alteridade) estrutura a própria marca de escrita, qualquer que seja aliás o tipo de escrita (pictográfica, hieroglífica, ideográfica, fonética, alfabética, para nos servirmos destas velhas categorias). Uma escrita que não seja estruturalmente legível — iterável — para além da morte do destinatário não seria uma escrita. Ainda que isso seja, parece, uma evidência, não pretendo fazê-la admitir a esse título e examinarei a última objeção que se poderia opor a esta proposição. Imaginemos uma escrita cujo código seja bastante idiomático para só ter sido instaurado e conhecido, como cifra secreta, apenas por dois "sujeitos". Dir-se-á ainda que, pela morte do destinatário, mesmo dos dois parceiros, a marca deixada por um deles será sempre uma escrita? Sim, na medida em que, regulada por um código, seja ele desconhecido e não-lingüístico, ela constitui-se, na sua identidade de marca, pela sua iterabilidade, na ausência deste ou daquele, portanto, no limite, de qualquer "sujeito" empiricamente determinado. Isso implica que não existe código — *organon* de iterabilidade — que seja estruturalmente secreto. A possibilidade de repetir e, portanto, identificar as marcas está implícita em qualquer código, fazendo deste uma grelha comunicável, transmissível, decifrável, iterável por um terceiro, depois por qualquer utente possível em geral. Qualquer escrita deve, portanto, para ser o que é, poder funcionar na ausência radical de qualquer destinatário empiricamente determinado em geral. E essa ausência não é uma modificação contínua da presença, é uma ruptura de presença, a "morte" ou a possibilidade da "morte" do destinatário inscrita na estrutura da marca (é neste ponto, digo-o de passagem, que o valor ou o "efeito" da transcendentalidade se liga necessariamente à possibilidade da escrita e da "morte" assim analisadas). Conseqüência talvez paradoxal do recurso que neste momento faço à iteração e ao código: a disrupção, em última análise, da autoridade do código como sistema finito de regras; a destruição radical, no mesmo lance, de todo o contexto como protocolo de código. Retomaremos esta questão dentro de instantes.

O que vale para o destinatário vale também, pelas mesmas razões, para o emissor ou para o produtor. Escrever é produzir uma marca que constituirá uma espécie de máquina por sua vez produtiva, que a minha desaparição futura não impedirá de funcionar e de dar, de se dar a ler e a reescrever. Quando digo "a minha desaparição futura", é para tornar esta proposição mais imediatamente aceitável. Devo poder dizer a minha desaparição simplesmente, a minha não-presença em geral, e, por exemplo, a não-presença do meu querer-dizer, da minha intenção-de-significação, do meu querer-comunicar-isto, na emissão ou na produção da marca. Para que um escrito seja um escrito, é necessário que continue a "agir" e a ser legível mesmo se o que se chama o autor do escrito não responde já pelo que escreveu, pelo que parece ter assinado, quer esteja provisoriamente ausente, quer esteja morto ou que em geral não tenha mantido a sua intenção ou atenção absolutamente atual e presente, a plenitude do seu querer-dizer, mesmo daquilo que parece ser escrito "em seu nome". Poder-se-ia refazer aqui a análise esboçada há momentos do lado do destinatário. A situação do escritor e do subescritor é, quanto à escrita, fundamentalmente a mesma que a do leitor. Esta deriva essencial referente à escrita como estrutura iterativa, isenta de qualquer responsabilidade absoluta, da *consciência* como autoridade em última instância, órfã e separada a partir do seu nascimento da assistência do seu pai, é exatamente o que Platão condenava no Fedro. Se o gesto de Platão é, como acredito que seja, o movimento filosófico por excelência, medimos aqui o problema que nos ocupa.

Antes de precisar as conseqüências inevitáveis destes traços nucleares de qualquer escrita (isto é: 1) a ruptura com o horizonte da comunicação como comunicação das consciências ou das presenças e como transporte lingüístico ou semântico do querer-dizer; 2) a subtração de qualquer escrita ao horizonte semântico ou ao horizonte hermenêutico que, enquanto pelo menos horizonte de sentido, se deixa fender pela escrita; 3) a necessidade de *desviar*, de qualquer maneira, do conceito de polissemia o que nomeei algures *disseminação* e que é também o conceito da escrita; 4) a desqualificação ou o limite do conceito de contexto, "real" ou "lingüístico", de que a escrita fornece à determinação teórica ou a saturação empírica impossíveis ou insuficientes em rigor), queria demonstrar que os traços que se podem reconhecer no conceito

clássico e estreitamente definido de escrita são generalizáveis. Eles valeriam não só para todas as ordens de "signos" e para todas as linguagens em geral mas também, para além da comunicação semio-lingüística, para todo o campo do que a filosofia chamaria a experiência, mesmo a experiência do ser: a dita "presença". Quais são, com efeito, os predicados essenciais numa determinação minimal do conceito clássico de escrita?

1) Um signo escrito, no sentido corrente da palavra, é, portanto, uma marca que permanece, que não se esgota no presente da sua inscrição e que pode dar lugar a uma iteração na ausência e para além da presença do sujeito empiricamente determinado que, num contexto dado, emitiu ou produziu. É por isso que, tradicionalmente pelo menos, se distingue a "comunicação escrita" da "comunicação falada".

2) Do mesmo modo, um signo escrito comporta uma força de ruptura com o seu contexto, quer dizer, o conjunto das presenças que organizam o momento da sua inscrição. Esta força de ruptura não é um predicado acidental, mas a própria estrutura da escrita. Se se trata do contexto dito "real", o que acabo de afirmar é demasiado evidente. Fazem parte deste pretenso contexto real um certo "presente" da inscrição, a presença do escritor que a escreveu, todo o ambiente e o horizonte da sua experiência e sobretudo a intenção, o querer-dizer, que animaria num dado momento a sua inscrição. Pertence ao signo ser justamente legível mesmo se o momento da sua produção está irremediavelmente perdido e mesmo se eu não souber o que o seu pretenso autor-escritor quis dizer com consciência e com intenção no momento em que escreveu, quer dizer, abandonou à sua deriva essencial. Tratando-se agora do contexto semiótico e interno, a força de ruptura não é menor: devido à sua iterabilidade essencial, pode-se sempre isolar um sintagma escrito fora do encadeamento no qual é tomado ou dado, sem fazer-lhe perder qualquer possibilidade de funcionamento, senão qualquer possibilidade de "comunicação', precisamente. Pode-se eventualmente reconhecer-lhe outros inscrevendo-o ou *enxertando-o* em outras cadeias. Nenhum contexto pode fechar-se sobre si. Nem nenhum código, sendo o código aqui simultaneamente a possibilidade e impossibilidade da escrita, da sua iterabilidade essencial (repetição/alteridade).

3) Esta força de ruptura refere-se ao intervalo que constitui o signo escrito: intervalo que o separa dos outros elementos da cadeia contextual interna (possibilidade sempre aberta do seu isolamento e do seu enxerto), mas também de todas as formas de referente presente (passado ou futuro na forma modificada do presente passado ou futuro), objetivo ou subjetivo. Este intervalo não é a simples negatividade de uma lacuna, mas o surgir da marca. Não permanece, todavia, como trabalho do negativo ao serviço do sentido, do conceito vivo, do *télos*, *superável* e redutível na *Aufhebung* de uma dialética.

Estes três predicados, com todo o sistema que se acrescenta aí, serão reservados, como se crê tão freqüentemente, à comunicação "escrita", no sentido restrito desta palavra? Não os encontraremos em qualquer linguagem, por exemplo, na linguagem falada e, no limite, na totalidade da "experiência" na medida em que esta não se separa deste campo da marca, quer dizer, na grelha do apagamento e da diferença, de unidade de iterabilidade, de unidades separáveis do seu contexto interno ou externo e separáveis de si mesmas, na medida em que a própria iterabilidade que constitui a sua identidade não lhes permite nunca ser uma unidade de identidade consigo.

Consideremos um qualquer elemento da linguagem falada, pequena unidade ou grande. Primeira condição para que funcione: a sua referência em relação a um determinado código; mas prefiro não envolver demasiadamente aqui o conceito de código que não me parece seguro; digamos que uma certa identidade em si deste elemento (marca, signo etc) deve permitir o reconhecimento e a repetição. Através das variações empíricas do tom, da voz etc, eventualmente de um acento, por exemplo, é preciso poder reconhecer a identidade, digamos, de uma forma significante. Porque será que esta identidade é paradoxalmente a divisão ou a dissociação de si que vai fazer deste signo fônico uma grafema? É porque esta unidade da forma significante constitui-se apenas pela sua iterabilidade, pela possibilidade de ser repetida na ausência não só do seu "referente", o que é evidente, mas na ausência de um significado determinado ou da intenção de significação atual, como de qualquer intenção de comunicação presente. Esta possibilidade estrutural de ser privada do referente ou do significado (portanto da comunicação e do seu contexto) parece-me fazer de qualquer marca, seja ela oral, um grafema em geral, quer dizer, como se viu, a *permanência* não-presente de uma marca diferencial separada da sua pretensa "produção" ou origem. E extenderei mesmo esta lei a qualquer "experiência" em geral se for adquirido que não existe experiência de *pura* presença mas apenas cadeias de marcas diferenciais.

Atentemos um pouco neste ponto e retomemos a questão desta ausência do referente e mesmo do sentido significado, portanto, da intenção de significação correlativa. A ausência do referente é uma possibilidade muito facilmente admitida nos nossos dias. Esta possibilidade não é apenas uma eventualidade empírica. Constrói a marca; e a presença eventual do referente no momento em que é designado nada muda a estrutura de uma marca que implica que possa passar sem ele. Husserl, nas suas *Recherches logiques*, tinha rigorosamente analisado esta possibilidade. Esta é dupla:

1) Um enunciado cujo objeto não é impossível mas apenas possível pode muito bem ser proferido e entendido sem que o seu objeto

real (o seu referente) esteja presente, quer àquele que produz o enunciado, quer àquele que o recebe. Se digo ao olhar pela janela: "o céu é azul", este enunciado será inteligível (digamos provisoriamente, se preferir, comunicável) mesmo se o interlocutor não vê o céu; mesmo se eu próprio o não vejo, se o vejo mal, se me engano ou se quero enganar o meu interlocutor. Não que seja sempre assim, mas pertence à estrutura de possibilidade deste enunciado poder ser formado e poder funcionar como referência vazia ou separado do seu referente. Sem esta possibilidade, que é também a iterabilidade geral, generalizável e generalizadora de qualquer marca, não haveria aí enunciado.

2) A ausência do significado. Husserl analisa-o também. Julga-a sempre possível mesmo se, segundo a axiologia e a teologia que comanda a sua análise, julga esta possibilidade inferior, perigosa ou "crítica": abre o fenômeno de *crise* do sentido. Esta ausência do sentido pode escalonar-se segundo três formas:

A) Posso manejar símbolos sem animá-los de maneira ativa e atual, de atenção e de intenção de significação (crise do simbolismo matemático, segundo Husserl). Husserl insiste justamente sobre o fato que isso não impede o signo de funcionar: a crise ou a vacuidade do sentido matemático não lhe limita o progresso técnico (a intervenção da escrita é aqui decisiva, como o próprio Husserl sublinha em *L'origine de la géométrie*).

B) Certos enunciados podem ter um sentido mesmo privados de significação *objetiva*. "O círculo é quadrado" é uma proposição provida de sentido. Tem sentido o bastante para que eu a possa julgar falsa ou contraditória — (*widersinnig* e não *sinnlos*, diz Husserl). Coloco este exemplo sob a categoria de ausência de significado, ainda que aqui a tripartição significante/significado/referente não seja pertinente para dar conta da análise husserliana. "Círculo quadrado" marca a ausência de um referente, é certo, a ausência também de um certo significado, mas não a ausência de sentido. Nestes dois casos, a crise do sentido (não-presença em geral, ausência como ausência do referente — da percepção — ou do sentido — da intenção de significação atual) está sempre ligada à possibilidade essencial da escrita; e esta crise não é um acidente, uma anomalia factual e empírica da linguagem falada, ela é também a possibilidade positiva e a estrutura "interna", sob um certo exterior.

C) Existe, por fim, aquilo que Husserl chama *sinnlosigkeit* ou agramaticalidade. Por exemplo, "o verde é ou" ou "abracadabra". Nestes últimos casos, Husserl considera, no que lhe diz respeito, que não existe linguagem, pelo menos linguagem "lógica", nem linguagem de conhecimento, tal como Husserl a compreende, de um modo teleológico, nem linguagem acordada à possibilidade da intuição dos objetos dados

em pessoa e significados em *verdade*. Estamos aqui perante uma dificuldade decisiva. Antes de nela me deter, faço notar, como um ponto que toca o nosso debate sobre a comunicação, que o primeiro interesse da análise husserliana à qual me refiro aqui (ao extraí-lo precisamente, até a um certo ponto, do seu contexto ou do seu horizonte teleológico e metafísico, operação acerca da qual nos devemos interrogar como e por que é sempre possível), consiste em pretender e, parece-me, em alcançar, de um certo modo, dissociar rigorosamente a análise do signo ou da expressão (*Ausdruck*) como signo significante, querendo dizer (*bedeutsame Zeichen*), de qualquer fenômeno de comunicação [3].

Retomemos o caso da *sinnlosigkeit* agramatical. O que interessa a Husserl nas *Recherches Logiques*, é o sistema de regras de uma gramática universal, não sob um ponto de vista lingüístico mas sob um ponto de vista lógico e epistemológico. Numa importante nota da segunda edição [4], precisa que se trata efetivamente aqui, a seu ver, de gramática pura *lógica*, quer dizer, das condições universais de possibilidade para uma morfologia das significações na sua relação de conhecimento com um objeto possível, não de uma gramática pura em *geral*, considerada sob um ponto de vista psicológico ou lingüístico. É, portanto, apenas um contexto determinado por uma vontade de saber, por uma intenção epistêmica, por uma relação consciente com o objeto como objeto de conhecimento num horizonte de verdade, é nesse campo contextual orientado que "o verde é ou" é impossível de captar. Mas, como "o verde é ou" ou "abracadabra" não constituem o seu contexto em si mesmas, nada impede que funcionem num outro contexto a título de marca significante (ou de índice, diria Husserl). Não só no caso contingente em que, pela tradução do alemão para francês "o verde é ou" poderá carregar-se de gramaticalidade, ou (*oder*) tornando-se na audição *onde*

---

3. "Até este momento, consideramos as expressões na função comunicativa. Esta repousa essencialmente sobre o fato de que as expressões operam como índices. Mas um importante papel está também destinado às expressões na vida da alma enquanto esta não está envolvida numa relação de comunicação. É claro que esta modificação da função não se refere ao que faz com que as expressões sejam expressões. Possuem, como anteriormente, os seus *Bedeutungen* e os mesmos *Bedeutungen* que na colocução." (*Recherches Logiques*, 1, c. I, § 8). O que aqui avanço implica a interpretação que propus do trâmite husserliano sobre este ponto. Permito-me, portanto, reenviar para *La voix et le phénomène*.

4. "Na primeira edição, falei de "gramática pura". Nome que se concebia por analogia com "a ciência pura da natureza" em Kant, e expressamente designado como tal. Mas, na medida em que não pode ser de modo algum afirmado que a morfologia pura dos *Bedeutungen* engloba qualquer *a priori* gramatical na sua universalidade, dado que, por exemplo, as relações de comunicação entre sujeitos psíquicos tão importantes para a gramática, comportam um *a priori* próprio, a expressão *gramática pura lógica* merece a preferência..." *Recherches logiques*, T. 2, Part. 2, C. IV, trad. fr. Elie, Kelkel, Scherer, p. 136).

(marca de lugar): "Onde está o verde (relva: o verde está onde)", "Onde está o copo no qual quero dar-vos de beber?"* Mas mesmo o "o verde é ou" (*the green is either*) significa ainda *exemplo de agramaticalidade*. É sobre esta possibilidade que eu gostaria de insistir: possibilidade de isolamento e de enxerto citacional que é apanágio da estrutura de qualquer marca, falada ou escrita, e que constitui qualquer marca como escrita antes mesmo e fora de qualquer horizonte de comunicação semio-lingüística; como escrita, quer dizer, como possibilidade de funcionamento separado, em certa medida, do seu querer-dizer "original" e da sua pertença a um contexto saturável e constrangedor. Qualquer signo, lingüístico ou não-lingüístico, falado ou escrito (no sentido corrente desta oposição), em pequena ou grande unidade, pode ser *citado*, colocado entre aspas; com isso pode romper com todo o contexto dado, engendrar infinitamente novos contextos, de forma absolutamente não saturável. Isso não supõe que a marca valha fora do contexto, mas, pelo contrário, que não existem contextos sem qualquer centro de referência absoluto. Esta citacionalidade, esta duplicação ou duplicidade, esta iterabilidade da marca não é um acidente ou uma anomalia, é aquilo (normal/anormal) sem o qual uma marca não poderia mesmo ter funcionamento dito "normal". O que é que poderia ser uma marca que se não pudesse citar? E que origem poderia ter sido perdida pelo caminho?

Os parasitas. Iter, *da escrita: talvez ela não exista*

Proponho agora elaborar um pouco mais esta questão apoiando-nos — para afinal atravessá-la — na problemática do *performativo*. Esta interessa-nos aqui a vários títulos.

1) Em primeiro lugar, Austin parece efetivamente, pela insistência que faz sobre a análise da perlocução e sobretudo da ilocução, considerar os atos de discurso apenas enquanto atos de comunicação. É o que faz notar o seu apresentador francês citando Austin: "É ao comparar a enunciação *constatativa* (quer dizer, a "afirmação" clássica, concebida freqüentemente como uma "descrição" verdadeira ou falsa dos fatos) com a enunciação *performativa* (do inglês: *performative*, isto é, a que nos permite fazer qualquer coisa pela própria fala) que Austin foi conduzido a considerar *qualquer* enunciação digna deste nome (quer dizer, destinada a *comunicar* — o que excluiria, por exemplo, as pragas-reflexas) como sendo em primeiro lugar e antes de mais um *ato de discurso* produzido na situação *total* em que se encontram os

* Como é evidente, o autor joga aqui com a homofonia de "ou" — "ou" e "vert" — "verre". (N.T.)

interlocutores (*How to do things with words*, p. 147)." (G. Lane, Introdução à tradução francesa à qual me referirei de ora em diante, p. 19).

2) Esta categoria de comunicação é relativamente original. As noções austinianas de ilocução e de perlocução não designam o transporte ou a passagem de um conteúdo de sentido, mas, de algum modo, a comunicação de um movimento original (a definir numa *teoria geral da ação*), uma operação e a produção de um efeito. Comunicar, no caso do performativo, se existe tal coisa em rigor e com toda a pureza (coloco-me por ora nesta hipótese e nesta etapa da análise), seria comunicar uma força por impulsão de uma marca.

3) Diferentemente da afirmação clássica, do enunciado constatativo, o performativo não tem o seu referente (mas aqui esta palavra não convém sem dúvida, e constitui o interesse da descoberta) fora de si ou, em todo o caso, antes de si e face a si. Não descreve qualquer coisa que exista fora da linguagem e antes de si. Produz ou transforma uma situação, opera; e, se assim pode-se dizer, um enunciado constatativo efetua também qualquer coisa e transforma sempre uma situação, não se pode dizer que isso constitua a sua estrutura interna, a sua função ou a sua destinação manifestas como no caso do performativo.

4) Austin devia ter subtraído a análise do performativo à autoridade do *valor de verdade*, à oposição verdadeiro/falso [5], pelo menos sob a sua forma clássica e substituir-lhe por vezes o valor de força, de diferença de força (*illocutionary* ou *perlocutionary force*). (É o que, neste pensamento que não é nada menos que nietzschiano, me parece fazer sinal para Nietzsche; este freqüentemente reconheceu uma certa afinidade com uma certa veia do pensamento inglês.)

Por estas quatro razões, pelo menos, poderia parecer que Austin fez rebentar o conceito de comunicação como conceito puramente semiótico, lingüístico ou simbólico. O performativo é uma "comunicação" que não se limita essencialmente a transportar um conteúdo semântico já construído e vigiado por um objeto de verdade (de *desvelamento* do que é no seu ser ou de *adequação* entre um enunciado judicativo e a própria coisa).

E, todavia, — é pelo menos o que queria tentar indicar agora todas as dificuldades encontradas por Austin na sua análise paciente, aberta, aporética, em constante transformação, freqüentemente mais fecunda no reconhecimento dos seus impasses do que nas suas posições,

5. "... desmontar dois fetiches (que estou bastante inclinado, confesso-o, a maltratar...), a saber:
1) o fetiche verdadeiro-falso, e
2) o fetiche valor-fato (*value-fact*)" p. 153.

parecem-me possuir uma raiz comum. Esta: Austin não tomou em conta o que, na estrutura da locução (portanto antes de qualquer determinação ilocutória ou perlocutória), comporta já este sistema de predicados que chamo *grafemáticos em geral* perturbando com isso todas as oposições posteriores de que Austin em vão procurou fixar a pertinência, a pureza, o rigor.

Para o mostrar, devo considerar permanentemente um valor de *contexto*, e mesmo de contexto exaustivamente determinável, justamente ou teleologicamente; e a longa lista dos fracassos (*infelicities*) de tipo variável que podem afetar o acontecimento do performativo regressa sempre a um elemento do que Austin chama o contexto total[6]. Um desses elementos essenciais — e não um entre outros — permanece classicamente a consciência, a presença consciente da intenção do sujeito falante perante a totalidade do seu ato locutório. Por isso, a comunicação performativa torna-se comunicação de um sentido intencional[7], mesmo se este sentido não possui referente na forma de uma coisa ou de um estado de coisas anterior ou exterior. Esta presença consciente dos locutores ou receptores participando na efetuação de um performativo, a sua presença consciente e intencional na totalidade da operação implica teleologicamente que nenhum *resto* escape à totalização presente. Nenhum resto, nem na definição das convenções requeridas, nem no contexto interno e lingüístico, nem na forma gramatical nem na determinação semântica das palavras empregues; nenhuma polissemia irredutível, quer dizer, nenhuma "disseminação" que escape ao horizonte da unidade do sentido. Cito as duas primeiras conferências de *How to do things with words*: "Digamos de uma forma geral, que é sempre necessário que as *circunstâncias* nas quais as palavras são pronunciadas sejam de certa maneira (ou de várias maneiras) *apropriadas*, e que é habitualmente necessário que o próprio que fala, ou outra pessoa executem *também* determinadas *outras ações* — ações "físicas" ou "mentais", ou mesmo atos que consistem em pronunciar ulteriormente outras falas. É assim que, para batizar um barco, é essencial que eu seja a pessoa designada para o fazer; que, para me casar (cristãmente), é essencial que não seja já casado com outra mulher viva, sã de espírito e divorciada etc. Para que uma aposta seja comprometedora, é necessário em geral que a proposição da aposta tenha sido aceita por um parceiro (o qual deve fazer qualquer coisa, dizer "de acordo", por exemplo). E dificilmente pode-se falar de um dom se *digo* "dou-lhe", mas não se estende de modo algum ao objeto em questão. Até aqui tudo vai bem." (p. 43).

6. Pp. 113, 151, por exemplo. Int. fr., pp. 15, 16, 19, 20, 25, 26.
7. O que constrange Austin a reintroduzir por vezes o critério da verdade na descrição dos performativos. Cf. por exemplo pp. 73 e 107.

Na Segunda Conferência, depois de ter afastado, como faz regularmente, o critério gramatical, Austin examina a possibilidade e a origem dos fracassos ou das "infelicidades" da enunciação performativa. Define então as seis condições indispensáveis, senão suficientes, para o sucesso. Através dos valores de "convencionalidade", de "correção" e de "integralidade" que intervêm nesta definição, encontramos necessariamente os de contexto exaustivamente definível, de consciência livre e presente na totalidade da operação, de querer-dizer absolutamente pleno e senhor de si: jurisdição teleológica de um campo total cuja *intenção* permanece o centro organizador[8]. O trâmite de Austin é assaz notável e típico desta tradição filosófica com a qual pretendia ter tão pouco a ver. Consiste em reconhecer que a possibilidade do negativo (aqui, das *infelicities*) constitui uma possibilidade estrutural, que o fracasso é um risco essencial das operações consideradas; em seguida, num gesto quase imediatamente simultâneo, em nome de uma espécie de regulação ideal, para excluir o risco como risco acidental, exterior, e nada ensinando sobre o fenômeno de linguagem considerado. Isso é tanto mais curioso, com todo o rigor insustentável, quando Austin denuncia com ironia o "fetiche" da oposição *value/fact*.

Assim, por exemplo, a propósito da convencionalidade sem a qual não há performativo, Austin reconhece que *todos* os atos convencionais estão *sujeitos* ao fracasso: "... parece em primeiro lugar evidente que o fracasso — ainda que tenha começado por interessar-nos vivamente (ou não tenha conseguido fazê-lo!) a propósito de determinados atos que consistem (totalmente ou em parte) em *pronunciar palavras* — é um mal ao qual estão sujeitos *todos os atos* que possuem o caráter de um rito ou de uma cerimônia: portanto, todos os *atos convencionais*. Não que, é certo, que *todo* ritual esteja sujeito a todas as formas de fracasso (além do mais, todas as enunciações performativas não o são já)" (p. 52, grifos de Austin).

Por outro lado, todas as questões que esta noção, historicamente tão sedimentada, de "convenção" levanta, é preciso sublinhar aqui:

1) que Austin parece considerar nesse lugar preciso apenas a convencionalidade que forma a *circunstância* do enunciado, o seu ambiente contextual e não uma certa convencionalidade intrínseca do que constitui a própria locução, tudo o que se resumirá, em suma, sob o título problemático de "o arbitrário do signo"; o que alarga, agrava e radicaliza a dificuldade. O "rito" não é uma eventualidade, é, enquanto iterabilidade, um traço estrutural de qualquer marca.

2) que o valor de risco ou de sujeição ao fracasso, ainda que possa afetar *a priori*, Austin reconhece-o, a totalidade dos atos

8. Pp. 48-50.

convencionais, não é interrogada como predicado essencial ou como *lei*. Austin não se pergunta que conseqüências resultam do fato de um possível — um risco possível — ser *sempre* possível, constituir de qualquer modo uma possibilidade necessária. E se, uma tal possibilidade necessária de fracasso sendo reconhecida, este constitui ainda um acidente. O que será um sucesso quando a possibilidade de fracasso continua a constituir a sua estrutura?

A oposição sucesso/fracasso da ilocução ou da perlocução parece aqui, portanto, muito insuficiente e muito derivada. Pressupõe uma elaboração geral e sistemática da estrutura de locução que evitaria esta alternância sem fim da essência e do acidente. Ora, é muito significativo que Austin afaste esta "teoria geral", diferencie-a pelo menos duas vezes, nomeadamente na Segunda Conferência. Deixo de lado a primeira exclusão ("Não quero entrar aqui na teoria geral; em múltiplos casos deste gênero, podemos mesmo dizer que o ato estava "vazio" (ou que se poderia considerá-lo como "vazio" devido ao fato da determinação ou de uma influência indevida) etc; e suponho que uma teoria geral muito sábia poderia cobrir simultaneamente o que chamamos fracassos *e* outros acidentes "infelizes" que sobreviriam então da produção de ações (no nosso caso, as que contêm uma enunciação performativa). Mas deixaremos de lado este gênero de infelicidades; devemos apenas lembrar-nos que tais acontecimentos podem sempre se produzir, e *produzem-se sempre, de fato*, em alguns dos casos que discutimos. Poderiam figurar normalmente sob a rubrica das "circunstâncias atenuantes" ou dos "fatores que diminuem ou anulam a responsabilidade do agente" etc" (p. 54, grifo meu). O segundo ato desta exclusão diz respeito mais diretamente ao nosso objetivo. Trata-se justamente da possibilidade de toda a enunciação performativa (e *a priori* de qualquer outra) de ser "citada". Ora, Austin exclui esta eventualidade (e a teoria geral que disso daria conta) com uma espécie de obstinação lateral, lateralizante mas tanto mais significativa. Insiste no fato que esta possibilidade permanece *anormal, parasitária* que ela constitui uma espécie de extenuação, mesmo agonia da linguagem que é necessário manter fortemente à distância ou de que é necessário resolutamente afastar-se. E o conceito de "vulgar", portanto de "linguagem vulgar" ao qual então recorre é bem marcado por esta exclusão. Torna-se tanto mais problemático e antes de o mostrar, sem dúvida que será melhor que eu leia simplesmente um parágrafo desta Segunda Conferência:

"II. Em segundo lugar: enquanto a enunciação, os nossos performativos estão *igualmente* sujeitos a certas espécies de males que alcançam qualquer enunciação. Esses males também — ainda que se possa situá-los numa teoria mais geral —, pretendemos expressamente excluí-los do nosso presente objetivo. Penso, por exemplo, neste: uma

enunciação performativa será cavada ou vazada de uma *maneira particular* se, por exemplo, é formada por um ator em cena, ou introduzida num poema, ou emitida num solilóquio. Mas isso aplica-se de modo análogo a qualquer enunciação que seja; trata-se de uma revolução (*sea-change*), em virtude de circunstâncias especiais. É claro que em tais condições a linguagem não é empregue *seriamente* [sou eu quem grifa aqui, J. D.], e desta maneira particular, mas trata-se de um uso *parasitário* em relação ao uso normal — parasitismo cujo estudo dimana do domínio dos *estiolamentos* da linguagem. Tudo isto nós excluímos, portanto, do nosso estudo. As nossas enunciações performativas, felizes ou não, devem ser entendidas como pronunciadas em circunstâncias vulgares" (p. 55). Austin exclui, portanto, com tudo o que ele chama *sea-change*, o "não-sério", a "parasitagem", o "estiolamento", o "não-vulgar" (e com toda a teoria geral que, ao dar conta disso, não seria já comandada por estas oposições), aquilo acerca do qual ele reconhece todavia como a possibilidade aberta a qualquer enunciação. É também como um "parasita" que a escrita foi sempre tratada pela tradição filosófica, e a aproximação não tem aqui nada de ocasional.

Coloco, portanto, a seguinte questão: será que esta possibilidade geral é forçosamente a de um fracasso ou de uma armadilha na qual a linguagem pode *cair* ou perder-se como um abismo situado fora ou diante dele? Em que é que consiste a *parasitagem*? Em outros termos, a generalidade do risco admitida por Austin *rodeará* a linguagem como uma espécie de *fosso*, de lugar de perdição externo no qual a locução poderia sempre não sair, que poderia evitar permanecendo no seu lugar, em si, ao abrigo da sua essência ou do seu *télos*? Ou, ao contrário, será este risco a sua condição de possibilidade interna e positiva? este exterior o seu interior? a própria força e a lei do seu aparecimento? Neste último caso, que significaria uma linguagem "vulgar" definida pela exclusão da própria lei da linguagem? Será que ao excluir a teoria geral desta parasitagem estrutural, Austin, que pretende todavia descrever os fatos e os acontecimentos da linguagem vulgar, não faz passar por vulgar uma determinação teleológica e ética (univocidade do enunciado — acerca do qual reconhece noutro lado que permanece um "ideal" filosófico, p. 933 —, presença a si de um contexto total, transparência das intenções, presença do querer-dizer na univocidade absolutamente singular de um *speech act* etc)?

Por que, por fim, o que Austin exclui como anomalia, excepção, "não-sério"[9], a *citação* (na cena, num poema ou num solilóquio),

9. O valor muito suspeito de "não-sério" é um recurso muito freqüente (cf. por exemplo pp. 116, 130). Possui uma ligação essencial com o que Austin diz noutro lugar da *oratio obliqua* (p. 92) ou do *mimo*.

não será a modificação determinada de uma citacionalidade geral — de uma iterabilidade geral, antes, — sem a qual não haveria mesmo performativo "conseguido"? De tal modo — conseqüência paradoxal mas inelutável — que um performativo conseguido é forçosamente um performativo "impuro", para retomar a palavra que Austin avançará mais adiante, quando reconhecer que não existe performativo "puro" (pp. 152, 144, 119)[10].

Tomo agora as coisas pelo lado da possibilidade positiva e não só pelo lado do fracasso: um enunciado performativo seria possível se um revestimento citacional não viesse cindir, dissociar de si própria a singularidade pura do acontecimento? Ponho a questão sob esta forma para prevenir uma objeção. Poder-se-ia, com efeito, dizer-me: não pode pretender dar conta da estrutura dita grafemática da locução a partir da única ocorrência dos fracassos do performativo, por mais reais que esses fracassos possam ser e por mais efetiva ou geral que a sua possibilidade possa ser. Não pode negar que existem também performativos conseguidos e é necessário dar conta disso: abrem-se sessões, Paul Ricoeur fê-lo ontem, diz-se "ponho uma questão", aposta-se, desafia-se, lançam-se barcos e casa-se mesmo algumas vezes. Tais acontecimentos são, parece, produzidos. E ainda que um só deles aconteça, ainda assim seria necessário dar conta disso.

Eu responderia "talvez". É preciso, em primeiro lugar entendermo-nos aqui sobre o que se deve "produzir" ou sobre a evenemencialidade* de um acontecimento que supõe no seu aparecimento pretensamente presente e singular à intervenção de um enunciado que em si mesmo só pode ser de estrutura repetitiva ou citacional ou, antes, estas duas últimas palavras prestando-se à confusão, iterável. Regresso, portanto, a este ponto que me parece fundamental e que diz respeito agora ao estatuto do acontecimento em geral, do acontecimento de fala ou pela fala, da estranha lógica que supõe e que permanece freqüentemente despercebida.

Um enunciado performativo poderia ser conseguido se a sua formulação não repetisse um enunciado "codificado" ou iterável, dito de outro modo, se a fórmula que pronuncio para abrir uma sessão, lançar um barco ou casamento não fosse identificável como conforme a um modelo iterável, se, portanto, não fosse identificável de qualquer maneira como "citação". Não que a citacionalidade seja aqui do mesmo tipo que numa peça de teatro, uma referência filosófica ou a recitação de um poema. É por isso que existe uma especificidade relativa, como diz Austin, uma "pureza relativa" dos performativos. Mas esta pureza relativa não se eleva *contra* a citacionalidade ou iterabilidade, mas contra outras espécies de interação no interior de uma iterabilidade geral que faz estragos na pureza pretensamente rigorosa de qualquer acontecimento de discurso ou de qualquer *speech act*. É preciso, portanto, menos opor a citação ou a iteração à não-iteração de um acontecimento do que construir uma tipologia diferencial de formas de iteração, supondo que este projeto seja sustentável, e possa dar lugar a um programa exaustivo, questão que aqui reservo. Nesta tipologia, a categoria de intenção não desaparecerá, terá o seu lugar, mas, a partir deste lugar, não poderá já comandar toda a cena e todo o sistema da enunciação. Sobretudo, teremos agora que lidar com diferentes tipos de marcas ou de cadeias de marcas iteráveis e não com uma oposição entre os enunciados citacionais, por um lado, e os enunciados — acontecimentos singulares e originais, por outro. A primeira conseqüência será a seguinte: dado que esta estrutura de iteração, a intenção que anima a enunciação não será nunca de todo em todo presente a si própria e ao seu conteúdo. A iteração que a estrutura *a priori* introduz, aí, uma deiscência e uma ruptura essenciais. O "não-sério", a *oratio obliqua* não poderão já ser excluídos, como o defendia Austin, da linguagem "vulgar". E se se pretende que esta linguagem vulgar, ou circunstância vulgar da linguagem, exclui a citacionalidade ou iterabilidade geral, isso não significará que o "vulgar" em questão, a coisa e a noção, escondem um artifício, que é o artifício teleológico da consciência de que ficaria por analisar as motivações, a necessidade indestrutível e os efeitos sistemáticos? Sobretudo, esta ausência essencial da intenção na atualidade do enunciado, esta inconsciência estrutural, se se preferir, interdiz qualquer saturação do contexto. Para que um contexto seja exaustivamente determinável, no sentido requerido por Austin, seria necessário pelo menos que a intenção consciente fosse totalmente presente e atualmente transparente a si própria e aos outros, na medida em que constitui um foco determinante do contexto. O conceito ou a petição do "contexto" parece, portanto, sofrer aqui a mesma incerteza teórica e interessada que o conceito de "vulgar", das mesmas origens metafísicas: discurso ético e teleológico da consciência. Uma leitura das conotações, desta feita, do texto de Austin, confirmaria a leitura das descrições; acabo de lhe indicar o princípio.

A diferança, a ausência irredutível da intenção ou da assistência no enunciado performativo, o enunciado mais factual que se possa

10. Pode-se interrogar deste ponto de vista o fato, reconhecido por Austin (p. 89), de que "a *mesma* frase é empregada, segundo as circunstâncias, de *duas* maneiras: performativa e contatativa. O nosso projeto parece, portanto, desesperado desde o início, se nos limitarmos às enunciações *tais como se apresentam* e partirmos daí para a procura de um critério." É a raiz grafemática da citacionalidade (iterabilidade) que provoca este embaraço e faz com que seja, "com que seja mesmo impossível, sem dúvida, diz Austin, elaborar uma lista exaustiva de todos os critérios" (*ibidem*).

* Por não haver em português uma palavra que possa equivaler a "*événementialité*" o tradutor optou por "evenemencialidade". *Événementialité* pode ser traduzido também por "acontecer". (N.T.)

imaginar, é o que me autoriza, considerando os predicados que acabei de evocar, a postular a estrutura grafemática geral de qualquer "comunicação". Não extrairei sobretudo como conseqüência que não existe qualquer especificidade relativa dos efeitos de consciência, dos efeitos de fala (por oposição à escrita no sentido tradicional), que não existe qualquer efeito de presença e de acontecimento discursivo (*speech act*). Simplesmente, estes efeitos não excluem que o que em geral se lhes opõe termo a termo, pressupõe-no, pelo contrário, de modo dissimétrico como o espaço geral da sua possibilidade.

Assinaturas

Este espaço geral é, em primeiro lugar, o intervalo como disrupção da presença na marca, o que aqui chamo escrita. Eu veria um índice, nesta passagem da Quinta Conferência em que surge a instância dividida do *seing*, de que todas as dificuldades encontradas por Austin se cruzam no ponto em que se trata simultaneamente de presença e de escrita.

É por acaso se Austin teve então de notar: "Sim, eu sei que nos atolamos de novo. Se sentir deslizar sob os pés o firme terreno dos preconceitos é exaltante, é necessário preparar-se para qualquer vingança" (p. 85). Pouco antes, um "impasse" tinha aparecido, aquele que se chega "cada vez que procuramos um critério *simples e único* de ordem gramatical e lexicológica" para distinguir entre os enunciados performativos ou constatativos. (Devo dizer que foi esta crítica do lingüisticismo e da autoridade do código, crítica orientada a partir de uma análise da linguagem, que mais me interessou e mais me convenceu no projeto de Austin). Este tenta justificar então, por razões não-lingüísticas, a preferência que manifestou até ao momento, na análise dos performativos, pelas formas da primeira pessoa, do presente do indicativo, na voz ativa. A justificação, em última instância, resulta em que aí é feita referência ao que Austin chama a *fonte* da enunciação. Esta noção de *fonte* — cujo jogo é tão evidente — reaparece freqüentemente no seguimento e comanda toda a análise na frase que examinamos. Ora, não só Austin não duvida que a fonte de um enunciado oral na primeira pessoa do presente do indicativo (na voz ativa) esteja *presente* na enunciação e no enunciado (tentei explicar porque tínhamos razões para não o crer), como também não duvida que o equivalente desta ligação à fonte nas enunciações escritas seja simplesmente evidente e assegurada na *assinatura*: "Quando, na enunciação, *não há* referência àquele que fala (portanto, àquele que age) através do pronome "eu" (ou o seu nome pessoal), a pessoa é apesar de tudo "implicada", e isso é devido a um ou outro dos meios seguintes:

a) nas enunciações verbais, *o autor é a pessoa que enuncia* (quer dizer, a *fonte* da enunciação — termo geralmente empregue nos sistemas de coordenadas orais);

b) nas enunciações escritas (ou "inscrições") o *autor põe a sua assinatura*. "A assinatura é evidentemente necessária, não estando as enunciações escritas ligadas à sua fonte como estão as enunciações verbais" (pp. 83-84). Uma função análoga é reconhecida por Austin à fórmula "pelos presentes" nos protocolos oficiais.

Tentemos analisar deste ponto de vista a assinatura, a sua relação com o presente e com a fonte. Considero como de agora em diante implícito nesta análise que todos os predicados estabelecidos valerão também por esta "assinatura" oral que é, que pretende ser a presença do "autor" como "pessoa que enuncia", como "fonte", na produção do enunciado.

Por definição, uma assinatura escrita implica a não-presença atual ou empírica do signatário, mas, dir-se-á, marca também e retém o seu ter-estado presente num agora passado, que permanecerá um agora futuro portanto num agora em geral, na forma transcendental da permanência. Esta permanência geral está de algum modo inscrita, pregada na pontualidade presente, sempre evidente e sempre singular, da forma de assinatura. É essa a originalidade enigmática de qualquer rubrica. Para que a ligação à fonte se produza, é necessário portanto que se retenha a singularidade absoluta de um acontecimento de assinatura e de uma forma de assinatura: a reprodutibilidade pura de um acontecimento puro.

Existirá tal coisa? A singularidade absoluta de um acontecimento de assinatura nunca se produzirá? Existirão assinaturas?

Sim, sem dúvida, todos os dias. Os efeitos da assinatura são a coisa mais vulgar do mundo. Mas a condição de possibilidade desses efeitos é simultaneamente, ainda desta feita, a condição da sua impossibilidade, da impossibilidade da sua rigorosa pureza. Para funcionar, quer dizer, para ser legível, uma assinatura deve ter uma forma repetível, iterável, imitável, deve poder separar-se da intenção presente e singular da sua produção. É a sua mesmidade que, ao alterar a sua identidade e a sua singularidade, lhe divide o cunho. Acabei de indicar há instantes o princípio desta análise.

Para concluir *bruscamente* esta questão:

1) enquanto escrita, a comunicação, se nos mantivermos fiéis a esta palavra, não constitui o meio de transporte do sentido, a troca de intenções e querer-dizer, o discurso e a "comunicação das consciências". Não assistimos a um fim da escrita que restauraria, seguindo a representação ideológica de Mac Luhan, uma transparência ou uma imediatez das relações sociais; mas antes ao desdobramento histórico cada vez mais poderoso de uma escrita geral de que o sistema da fala, da consciência,

do sentido, da presença, da verdade etc, constituiria apenas um efeito e como tal deve ser analisado. É este efeito posto em causa que algures chamei logocentrismo;

2) o horizonte semântico que comanda habitualmente a noção de comunicação é excedido ou fendido pela intervenção da escrita, quer dizer, de uma *disseminação* que se não reduz a uma polissemia. A escrita lê-se, não dá lugar, "em última instância", a uma descodificação hermenêutica, a uma descriptagem de um sentido ou de uma verdade;

3) não obstante o deslocamento geral do conceito clássico, "filosófico", ocidental etc, de escrita, parece necessário conservar, provisória ou estrategicamente, o *velho nome*. Isso implica toda uma lógica da *paleonímia* que não pretendo desenvolver aqui [11]. Muito esquematicamente: uma oposição de conceitos metafísicos (por exemplo, fala/escrita, presença/ausência etc) nunca é um face-a-face de dois termos, mas uma hierarquia e a ordem de uma subordinação. A desconstrução não pode limitar-se ou passar imediatamente para uma neutralização: deve, através de um gesto duplo, uma dupla ciência, uma dupla escrita, praticar uma *reviravolta* da oposição clássica *e* um *deslocamento* geral do sistema. É só nesta condição que a desconstrução terá os meios de intervir no campo das oposições que critica e que é também um campo de forças não-discursivas. Cada conceito, por outro lado, pertence a uma cadeia sistemática e constitui ele próprio um sistema de predicados. Não existe conceito metafísico em si. Existe um trabalho — metafísico ou não — sobre sistemas conceituais. A desconstrução não consiste em passar de um conceito para outro, mas em modificar e em deslocar uma ordem conceitual assim como a ordem não-conceitual à qual se articula. Por exemplo, a escrita, como conceito clássico, comporta predicados que foram subordinados, excluídos ou mantidos em reserva por forças e segundo necessidades a analisar. São esses predicados (evoquei alguns) cuja força de generalidade, de generalização e de generatividade se encontra liberta, enxertada sobre um "novo" conceito de escrita que corresponde também ao que sempre *resistiu* à antiga organização de forças, que sempre constitui o *resto*, irredutível à força dominante que organizava a hierarquia — digamos, para atalhar o caminho, logocêntrica. Deixar a este novo conceito o antigo nome de escrita, é manter a estrutura do enxerto, a passagem e a aderência indispensável a uma *intervenção* efetiva no campo histórico constituído. É fornecer a tudo o que se joga nas operações de desconstrução a oportunidade e a força, o poder da comunicação.

11. Cf. *La dissémination et Positions.*

Mas ter-se-á compreendido o que é evidente, sobretudo num colóquio filosófico: operação disseminante *desviada* da presença (do ser) segundo todas as suas modificações, a escrita, se a houver, comunica talvez, mas não existe, de certeza. Ou dificilmente, pelos presentes, sob a forma da mais improvável assinatura.

(Nota: o texto — escrito — desta comunicação — oral — devia ser endereçado à *Association des sociétés de philosophie de langue française* antes da sessão. Esse envio devia, portanto, ser assinado. O que fiz e contrafiz aqui. Onde? Aqui, J. D.)

J. Derrida.